般若波羅密多心經講記

演培法師

卷001

自序

《心經》雖是一部短短的經典，但在中國佛教界卻極為有名，不特出家眾都會念誦，就是在家眾亦多會念，加上歷代高僧大德，經常不斷的弘揚，幾成為家演戶說。原因經雖簡短，但其所含義理，卻是極為豐富，非特統攝六百卷《般若經》中的要妙，甚至亦可說是諸經的總持。不論怎樣的敷演講說，總是不能窮盡其義的。我在自由中國及海外各地，曾經多次的講說《心經》，佛曆二五零六年正月，在香港東蓮覺苑宣講，歐淨敏居士且發心錄成講記，該講記雖講得不怎麼圓滿，大體尚能為諸讀者之所愛好，是以先後曾經再版多次，迄今仍然到處流通。

佛曆二五二五年八月，吾於自由中國中華佛教居士會，加拿大溫哥華世界佛教會，兩地說法圓滿，轉赴美國紐約，應大覺寺之請，復為眾講《心經》。當時只是依經講經，因為過去已有講記，所以沒有想到記錄。不意到了今年新春，忽然接到沈家楨居士，寄來王沈醒園居士的筆記，翻開大略一看，覺得記得極好，因而予以增損，成約六萬餘言。與過去講記比對，確有很多不同處，為不使大永居士辛苦記錄的一番誠意，為人之所忘記，乃決將之出版，供愛好《心經》者，對照前後講記，能對《心經》有更深一層的認識！

或說《心經》註釋，古今已經很多，而你前亦已有講記，為什麼還要再以講記出版？前說《心經》義理無窮，不論怎樣橫說豎說，是都無法說得盡的，現雖復以講記解說，仍不能說其義理萬一，今後縱仍有人發揮《心經》奧義，亦只能於般若義海中說其一滴！況且，般若為法中之王，是甚深最甚深的，沒有相當的智慧，決不能窮其底蘊！我是業障深重而智慧又極淺薄的

人，對於般若精義怎能圓滿開顯？所以仍將講記出版，不過以供初發心者參考，實不值智者一閱！

《心經》之旨在於般若，般若為照耀昏衢的高炬，亦為濟渡苦海的舟航，所以三世諸佛依之而得正覺，諸地菩薩依之而證涅槃，每一佛法行者，欲證正覺菩提，誕登涅槃彼岸，怎可捨般若而求他法？古德說：『千日學法，不如一日學般若』，是以般若觀門，不可一日不學！當知眾生在生死中，為結使病之所困擾，無始以來無人能治。佛為無上醫王，說般若藥治療，未有不痊癒者，是以般若功深！

書成以後，函告沈家楨居士，承其立即來函說：「《心經》講記可以付印十分高興」。同時承其夫人沈居和如居士，發心擔任五千本印費，以廣結法緣，真是功德無量！同時又有星洲陳慧清居士發心助印五百本，林光泰、蔡石鑽二居士亦發心各助印五十本。惟願以此功德，迴向諸發心者，善根深植，福壽綿長！講記在臺印行，荷承性瀅法師，發心負責一切，在此一併誌謝！最後我要謝謝王沈醒園居士，不是她的發心記錄，不會有這講記出現！

佛曆二五二六年夏曆四月初八日 序於星洲善住室

——佛曆二五二五年八月講於紐約大覺寺——

仁公會長！沈（家楨）、俞（時中）兩副會長！諸位董事！諸位居士！剛才仁公對我的介紹，說我承受了太虛大師及印順導師的思想體系，實在不敢當！太虛大師的思想深廣如海，我固沒有從中嚐取一滴法味，至印順導師的思想更加深湛，我連邊都未摸到，怎敢說我能承受二大師的思想？不過藉此機會向諸位坦白說一句的：一個人要創立一種獨特的思想，實在不是容易的，以佛法說，非要對全體佛法有所體認，方能樹立自己的思想，否則的話，是不可能做到的。有人覺得我應有自己的獨立思想，不應老是跟著印順導師的思想走。這可說是對我一種鼓勵，我對說這話的人相當感激。別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夠，那就不能原諒！自知不但智力淺薄，簡直可說沒有智慧，怎敢奢望有自己的思想？說句不出息的話，對於印順導師的思想，如能傳述一二出來，那我已感心滿意足

，這是實在話，決不是客氣。如天臺智者大師，將全體佛法組織成五時八教，成為獨立的一大宗派，古今能有幾人？天臺學者能傳承智者大師的思想不墜，已經是非常難得，亦值後人之所讚歎的了。是以仁公說我受二位大師熏陶、感染很多，實在不敢當。不過我在宣說如來正法，是依二大師的思想倒是真的，但是否契合二大師的思想體系，還未敢以肯定，原因我的業障很重，加上我的根鈍慧淺，更以二大師的思想深廣，我所見不到的地方，必然是很多的，講得不對地方，除請諸位原諒，還請仁公會長，不吝予以指正！

這次來講《心經》，因緣起於陳綱居士，就是在我去年離開紐約時，陳居士送我到機場，一再邀我下次來講《心經》。月前在溫哥華講《維摩詰經．方便品》及唯識要說，和陳居士通電話，再度提起講《心經》的事，因而我就決定來講《心經》，是以此次在貴會講《心經》的功德，應歸於陳綱居士。不過諸位這樣踴躍的來聽，自亦得到所應得的聽經功德。

一 無價之寶的般若

《心經》，全稱是「般若波羅密多心經」。我國古代各宗甚至繼承該宗派的學者，不論是講《心經》或其他經典，必先來個懸談，如天臺宗學者講五重玄義，華嚴宗學者講十玄門等，當然有它的意趣，但是這樣的講法，在聽者較為難懂，現我換個方式，先講一個故事，引起諸位興趣，然後再慢慢的講到經題，那就不致感到枯燥無味！

佛在經中所說的故事是這樣的：過去有一個國家，是個富有的國家，國庫裏的金銀珠寶鑽石之類，不但應有盡有，而且都是很多，可是國王仍不滿足，欲想得到所未曾擁有的珍寶，於是派遣他的大臣，到國外去廣事搜羅，只要是國內所沒有的，不論代價多少，將之買了回來。大臣奉命走徧各方，所看到的都是國王已經有了的，沒有什麼更珍貴的寶物值得買回。因未完成國王交辦的使命，心頭非常懊惱的，奔向回國的路途。

有一天，當他在一個城市慢慢走時，忽在一處看到一塊賣物的招牌，寫著「賣智慧」的三個大字。大臣覺得這倒是從來未見過的，於是信步走進那個店裏，去問坐在那兒的一位老人：「請問你的店裏所賣的智慧是什麼東西

？該智慧的價值又是幾何」？老人直捷了當的回答說：「智慧偈四句，銀子五百兩」。大臣覺得僅僅四句智慧偈，便得花五百兩銀來買，未免太貴了一點！但一想到買回四句智慧偈，向國王有所交代，也就忍痛的將之買了。

四句智慧偈是：『遇事善思惟，莫遽發暴怒，今日雖不用，時至得大利』。大臣花五百兩銀子買了這四句偈，於是一邊走路，一邊默默讀誦，將之緊記心頭，以便回去交差。在歸途中，路過自己家門，想想回家一次，是很不容易的，何不回家休息一夜，剛好是個月明之夜，走近自己屋外窗口，向妻子的房間窺視，不看倒也罷了，一看怒火上升，原因發現妻子牀前，擺著兩雙鞋子，以為妻子有了外遇，立刻拔出隨身寶劍，想衝進屋殺掉妻子。正當這個時候，忽然想起買的四句偈中：『遇事善思惟，莫遽發暴怒』的兩句，於是他就冷靜下來，想再看看才說。忽見帳子掀開，母親從牀下來，於是恍然大悟，脫口大聲叫道：『值得！值得！不貴！不貴』！什麼東西值得？智慧偈四句。什麼東西不貴？智慧偈四句。五百兩銀子買了四句偈，為什麼還說值得不貴？因如沒有買這四句智慧偈，今晚就會闖下大禍，不但誤殺嬌妻，自己生命亦會不保！

今天為諸位講此《心經》，內容是開顯般若思想宗要，好讓諸位從這部經中，得到智慧之寶，且是無價之寶，縱有如須彌山般的大寶聚，亦不能換得智慧大寶，要想得到這樣的智慧之寶，不是世間的金錢所能購得，唯有佛法的清淨信心，相信唯有般若智慧，才是真正無價大寶，那你就得到智慧之寶，沒有什麼人再比你富有。因而現我可這樣對諸位說：佛陀一代時教所說的種種道理，雖說都是極為珍貴的，但最尊貴的還是般若慧，佛法如沒有般若慧，那就顯不出佛法的特色，是以為佛子者，應尊重般若，修學般若，從而得到般若智慧大寶。

般若一般譯為智慧，但智慧實不足以代表般若，因沒有更適當的名詞，可以表達般若的內含，所以勉強的說為智慧。智慧在佛法中，向來分為兩種，就是有漏智慧與無漏智慧。世間上的各種知識學問，如科學哲學等，不能說它沒有智慧，但以佛法觀點說，那只是屬於世間的有漏智慧；不能說它們沒有特殊功用，卻不可能用它來斷煩惱得解脫，能夠完成身心解脫，圓證無

上菩提，佛法認為唯有無漏智慧。是以對於佛法所說智慧，定要有所簡別，與世智慧混同，就難從佛法得到受用。要想有所簡別，太虛大師曾說過的幾句話很好：『般若者，乃以佛所說言教，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』。我以為太虛大師所說，最能把般若智慧的意義，完整而清晰地表達出來，值得我們記取。

㈠ 通別題的分析

《般若心經》傳入中國，古今共有八種譯本，但流通讀誦最廣，講說註釋最多的，當推玄奘三藏所譯的《心經》。因奘公譯經的態度非常認真，如有『一義未妥，逡巡寒暑；一言互異，斟酌再三』。不論譯什麼經論，都是這樣一絲不苟，加以奘公兼通華梵，所以譯筆流暢，易於讀誦。由於中國一般學佛者，為人誦經超度，在回向時常念《心經》，有誤認為《心經》是專度亡，對亡人有益，其實不然，《心經》是利益存亡的。以奘公本身經歷作證，如大師西行求法時，在途中遇到一位病僧，特別予以殷勤侍奉。該僧病好後，為報答奘公厚意，特將《心經》傳授奘公，後來奘公在途遇盜，盜要殺他祭祀神靈，在這萬分危急之際，奘公默念梵文《心經》三遍，在第三遍念未完畢，剎時飛沙走石，狂風暴雨大作，把殘暴的大盜嚇跑，證明念誦《心經》有大利益。

《心經》是簡稱，全稱應名『般若波羅密多心經』；有時加上『摩訶』兩字，稱為『摩訶般若波羅密多心經』；有時再加『佛說』兩字，成為『佛說摩訶般若波羅密多心經』。通常所說第一種經題，『般若波羅密多心』七字是別題，顯示別於他經的意思；最後『經』字一字是通題，顯示這是通於佛說的一切大小乘經典。前七字別題中，『波羅密多』四字，亦可說為通題，因稱為波羅密多的經典，在大乘經中是很多的，不只般若波羅密多一種，所以波羅密多四字，是別題中的通題。另外，『般若』兩字，嚴格說來，亦是別題中的通題，因在般若部中，不但《大般若經》叫做《般若經》，還有《摩訶般若波羅密經》，《仁王護國般若波羅密經》，《金剛般若波羅密經》，《勝天王般若波羅密經》，《實相般若波羅密經》，《文殊師利般若波羅密經》，《大乘理趣六波羅密多經》等，所以般若也是別題中的通題。如

此一分解，真正的別題，只剩下一個『心』字。經題，等於一本書的書名，或一篇文章的題目，我們看了書名或文題，大體便可瞭解其中所要敘述的內容，所以經題很重要，明白經題說的什麼，到了聽經文時，也就容易瞭解。

㈡ 通題經的解說

經在印度，或叫修多羅，或名修妒路，或稱素怛纜，以其意義正譯來中國，是綖的意思，等於現在的絲線或絲帶一類的東西。我國古代的書籍，是用絲線裝訂而成，與印度的貝葉經文，用帶把它貫串成為一冊，其作用是相同的。舉喻說：如人以綖（線）將一朵一朵的華，或將一粒一粒的佛珠貫串起來，不但使它不致散失，還可作為念佛之用。佛陀所說的言教，能夠貫串其中的法義，既可令之不失，亦能受持讀誦，甚至依之解釋，所以譯之為綖。既然如此，歷代譯師，為什麼譯之為經而不直譯為綖？或乾脆的譯之為線或帶？不用說，這與中國文化，有著深切關係，原因吾國歷來學者，對經有其不尋常的看法，認為有它相當重的分量。如普通人所說的言論，沒有資格可以稱為經，有資格稱為經的，唯有聖人的言教。吾佛是聖中的大聖，所說言教皆有益於眾生，其分量更重於世間聖人所說的話，所以每一譯師，特將修多羅譯名為經。這一譯法，非常吻合於中國文化特質的。

修多羅，不但譯之為經，或有譯為契經。契是契合的意思，古德以契理、契機二義釋之。就契理說，顯示佛陀所說的言教，沒有不契合真理的。如說諸行無常這話，就是契合於真理的，因為世間萬有諸法，沒有一法不在無常演化中的，要想在諸法中，找個常住的法，絕對是不可得的。又如說無常故苦，同樣是契合於真理的，因為生命是苦，是人人所感受到的，沒有那個可以否認，但為什麼會苦，佛說由無常變化而來，如吾人的生命體，時刻在變化中，以現代的話說，生命體上的細胞，不斷在新陳代謝，只要一天的時間，整個細胞都變換。正因生命體在剎那演化，如果稍有偏差，四大就會不調，而有病苦產生。再如人出現到這世間來，為什麼會漸漸的變老？還不是由無常演化而來。不論是老是病，都是人生大苦，能說無常故苦這話，不契合真理嗎？有誰能夠指出無常不苦？就契機說，不管眾生的根器，有著怎樣的不同，但佛所說的言教，不但契合上根利器的眾生，就是下根眾生的機宜同

樣是契合的，所以不論什麼眾生，聽了佛陀言教以後，沒有不得到佛法受用的，所以說為契機。

如依《雜心論》說，經含五種意義：一、出生，意說做人，特別是做個學佛的人，如能多讀佛經，經中出生妙善，充實行人身心，使之不致造作諸惡。二、涌泉，意顯佛所說的經典，含有無窮無盡的義味，如能對之有所理解，講時將會如泉水般滔滔不絕的涌出，那無窮的義味，無法可說完的。三、顯示，意顯佛所說的經典，能示正確的功能，令諸學佛的行人，確能斷除煩惱而得解脫的效用。四、繩墨，意顯佛所說的經典，能夠楷定什麼是邪是正，令諸佛法的行人，遠離邪道而趣正途，猶如木匠運用繩墨，可使所用木料鋸直。五、結鬘，意顯佛陀所說的經典，能夠貫穿散亂的諸法，使之不致散失，貫法猶是綖的意思。

古德還有將經解說為常為法，而且用教行理予以說明：佛所說的大小乘教典，天魔外道不論用什麼伎倆，要想對它有所改動，那是絕對做不到的，是為教常；佛所指示的各種行門，都是真正純一不雜的，天魔外道要想糝雜它們的邪行進去，同樣不可能做到的，是為行常；佛所開顯的諸法真理，湛然而常住不動的，不論時代怎樣在變，仍然那樣的適應時代，是為理常；佛所說的大小乘教典，其法可為軌範，其行亦可為軌範，其理更可為軌範，所以特別訓之為法，法就是可為軌範的意思。

㈢ 別題心的略釋

《心經》的心，在各註中，有種種不同的說明，但歸納起來不外四種：一、肉團心，是指吾人的心臟，其狀好像蓮華合而未敷的那樣，有筋脈約之而成八分，男性的肉團心是上向，女性的肉團心是下向，可見男女內在的肉團心，有著上向下向的不同。二、緣慮心，亦名慮知心，了別心，在唯識學上說，乃是通於八識的能緣作用，但就一般的說法，是專指意識講的，因為意識有它特別緣慮的作用，在諸心識當中，是最為活躍的，時而緣慮這個，時而緣慮那個，從來沒有停息，修學佛法行者，所最要控制的，就是這緣慮心。三、堅實心，是堅固真實的不生不滅心，或有說為自性清淨心，或有說

為如來藏心，或有說為自性第一義心，或有簡單的說為真實心，實際就是所謂真心，為真常唯心論者所常說到的生死涅槃所依的淨心。四、積聚精要心，如樹木的積聚精要而成為樹心。

在這四種心中，《心經》的心，是指最後的積聚精要的，因本經是積聚大般若六百卷的精要而成，所以說為《心經》。如是積聚精要心，如以現在的話說，或者叫做中心，或者叫做心要，或者叫做核心。講到中心，現在用的很多，如紐約有個最有名的中心，叫做世界貿易中心；另外有個為佛教徒所熟知的，叫做世界佛教中心；其他如活動中心，教育中心，中心兩字，已被廣泛的運用。《心經》的心，不用許多道理去說明它，簡單的叫做中心好了。中心，就某方面說，是極為重要的，不可隨便濫稱，如說華盛頓，是美國的行政中心，經濟中心，教育中心，是名符其實的中心，因而可說華盛頓是美國的精要或精華所在，沒有那個可說不恰當的，亦沒有那個敢以推翻的。

《心經》的心，我們所以把它說為中心，因它是全部般若思想的中心所在。誰都知道，佛於一代時教中，所說般若的時間最長。天臺家有四句話說：『阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八載，華嚴最初三七日』。就別五時說，佛說般若固然只有二十二年，就通五時說，從初得道夜到最後涅槃夜，於此長時期間，佛陀無時不在說般若，證知佛於一代時教中，所說以般若為最多。佛陀所以特別多說般若，原因般若在佛法的修學中，實在有它的重要性。如佛法行者，不論修學怎樣的法門，特別是修學出世的法門，假定沒有般若與之相應，不論你是怎樣的勤修，要想了生死得解脫固不可能，要想在生死中從事眾生的度化同樣是不可能，要想得到最高的無上菩提更不用談，唯有般若才能完成一切，所以佛特廣說般若。

佛說般若有這樣的多，沒有傳來中國的固不少，單就傳來中國的來說，就有七百餘卷之多，在這麼多的般若經典中，不說沒有智慧的，難以把握其中心，就是有智慧的，亦感到相當不易，是以必要有部代表般若中心思想的經典，簡明而扼要的說明般若，我們始能從深廣的般若海中，得到般若的心要，獲取般若的思想。現在所講的這部短短的《心經》，看來只不過二百六十個字，可是全部般若的精要思想，無不含攝在這當中。古今大德講解《心

經》，無不竭力強調這點。因此，現我亦肯定的對諸位說，《心經》確是般若大海的宗要所在，值得我們講說和論究。現代常聽人說，時間就是金錢，沒有那個不為爭取時間，在忙得團團轉，試問什麼人能有時間閱讀六百卷般若？不說大部的六百卷般若，就是過去曾為一般學佛者常課的《金剛經》，亦很少有人抽出時間去讀。但如將《心經》讀熟，只要一兩分鐘就可讀完，不論是個怎樣忙的人，我想這點時間可以抽出的，每天念一遍或三遍《心經》，該是沒有什麼問題的。況且雖是僅念一遍，但因它是全部般若的心要，無異等於讀了六百卷《般若經》，或等於讀了《金剛經》。古德特別從般若部中，取出《心經》流通宏揚，並且勸人讀誦《心經》，實有他們的獨具慧眼，我們應踏著古德芳軌，每天讀誦《心經》一至三遍。

㈣ 略釋波羅密多

波羅密多四字，有的譯為波羅密，沒有多字這個字。據近代有人研究，說多字是梵文原文的語尾，可以譯出來，也可不必譯出，有無多字，其意沒有什麼分別。佛在一代時教中，所講的波羅密，同樣是很多的。南傳小乘佛教，講四波羅密，北傳大乘佛教，特別是在中國，一般講六波羅密，有時亦講十波羅密，就是在六波羅密後，開出方便、願、力、智四波羅密，總共成為十波羅密。不論是六波羅密，或是十波羅密，甚至四波羅密，都是對於菩薩修諸萬行的分類。經中還有八萬四千波羅密說，乃至無量波羅密之說，無非是顯菩薩所修法門之多。在如此眾多的波羅密中，要以般若波羅密為根本，不但一切波羅密皆從般若波羅密之所流出，一切波羅密如離般若波羅密，就不成為波羅密，是以般若波羅密最為重要。

波羅密是印度話，中國譯有兩種意義：

一、到彼岸義：彼岸是對此岸說的，有彼岸必然有此岸。現在最熱門的話題，如說海峽兩岸，立刻使人意識到是那兩邊。佛法稱生死為此岸，涅槃為彼岸，這是諸位所常聽到的。要從生死的此岸，到達涅槃的彼岸，必須渡過煩惱中流，煩惱中流，不是風平浪靜的，而是波濤澎湃的，並不怎樣易渡，更不是一般船隻可以渡過，唯有最極堅固的般若船，才能安然的渡到彼岸。

大悲懺中有「願我速乘般若船」的一願。淨土行人要從娑婆世界的此岸，到達極樂世界的彼岸，乘的是阿彌陀佛的大願船；但站在般若的立場說，要乘永不沈沒的般若船，才能從此岸到彼岸，而且此彼岸不論是指的什麼，都有賴於般若船，沒有般若船，任何彼岸都不能到達，這是我們所當特別注意的。

二、事究竟義：在印度的習俗說，不論什麼事做完，就名為波羅密，所運用的範圍很廣，隨時聽到波羅密聲。如我們現在講經，到了結束的時候，中國說已經圓滿，印度則說波羅密；又如小學學生讀完六年級，中國說已經畢業，印度則說波羅密；再如畫一幅畫，到畫好的時候，中國說已經畫好，印度則說波羅密。諸如此類的，到處可以用，是以波羅密，是事究竟義。以學佛說：修學小乘佛法的行者，證到阿羅漢果，趣入寂滅涅槃，完成學佛能事，是為波羅密義；修學大乘佛法的行者，自利利他成就，一切圓滿完成，到達最高佛果，是為到彼岸義。如以本經說，『度一切苦厄』，是學佛者的唯一目的，沒有徹底解決一切痛苦，不能說是波羅密，唯有究竟離苦得樂，方能說是波羅密。不論什麼事如沒有完成，不得說為波羅密。

㈤ 開顯般若重要

經題的其他部分，都已大要的講過，現來解釋般若。般若是經題的主要部分，亦是全經最極重要所在，對此特別多講一點，以使諸位對於般若的重視。般若所以為佛法行者所重，實因它是一切行門的導首，唯有般若可以領導學佛者趣向薩婆若海，唯有趣入薩婆若海，方能證得無上菩提，亦即通常說的成佛，而無上徧正覺，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，領導我們步步趣入薩婆若海，才得老般若的無上菩提，般若的重要性於此可見。

為什麼這樣強調般若的重要？當知般若是出生一切聖者的母親，不但三乘聖者是由般若出，就是三世諸佛亦由般若出生。如《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，皆由如是甚深般若波羅密多」。分別的說：過去諸佛的成佛由於般若，現在十方諸佛的成佛亦由般若，未來一切諸佛的成佛仍是由於般若。本經說

的「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提」，固是表達此理；《金剛經》說的「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」，同樣顯示般若為諸佛母。

三世諸佛皆從般若生，《大般若經》百七十二卷亦說：「般若波羅密多不異佛薄伽梵，佛薄伽梵不異般若波羅密多；般若波羅密多即是佛薄伽梵，佛薄伽梵即是般若波羅密多。何以故？舍利子！一切如來應正等覺，皆由般若波羅密多得出現故」。依此而言，佛不但從般若生，簡直就是般若，佛與般若是無有別異的。《大品般若經．佛母品》說：「須菩提！所有諸佛已得阿耨多羅三藐三菩提，今得、當得，皆因深般若波羅密因緣故得」。接著須菩提問佛：「般若波羅密云何能生諸佛……云何諸佛從般若波羅密生」？佛答須菩提說：「是深般若波羅密中，生佛十力乃至十八不共法，一切種智。須菩提！得是諸法因緣，故名為佛。須菩提！以是故深般若波羅密能生諸佛」。《小品般若經》卷第二說：「過去諸佛因是明咒（般若）得阿耨多羅三藐三菩提，未來諸佛亦因是咒當得阿耨多羅三藐三菩提，今十方現在諸佛亦因是咒得阿耨多羅三藐三菩提」。諸如此類的說諸佛從般若生，般若經中到處皆是。《大智度論》卷第六十九有這樣說：「般若生諸佛，諸佛從般若生，義無異……若說般若波羅密能生諸佛，即說諸佛從般若生」。因而佛法行者，果能行般若波羅密及由般若所領導的諸行，沒有不成佛的。般若與諸佛關係密切，不難由此而知。

正因般若是諸佛母，能生三世一切諸佛，所以佛被尊為最極知恩報恩者，如《大般若經》三百零六卷說：「正等覺是知恩者，能報恩者，……一切世間知恩報恩無過佛故。何以故？……一切如來應正等覺，乘如是乘，行如是道，來至無上正等菩提。得菩提已，於一切時供養恭敬、尊重讚歎、攝受護持是乘是道，曾無暫廢此乘此道，當知即是甚深般若波羅密多，善現，是名如來應正等覺知恩報恩」。《大品般若經．釋問相品》亦有類似的說：「般若波羅密是諸佛母……是般若波羅密出生諸佛。佛知作人，若人正問知作人者，正答無過於佛。何以故？須菩提！佛知作人故，須菩提！佛所乘來法，佛所從來道，得阿耨多羅三藐三菩提。是乘是道，佛還恭敬供養，尊重讚

歎，受持守護」。佛知般若對自己的恩德很大，不但要報般若的深恩，還要守護般若，不讓魔外破壞。《智論》卷六十九說：「如子知恩故，守護其母。般若是十方諸佛母故，若有魔等留難，欲破壞般若波羅密者，諸佛雖行寂滅相，憐愍眾生故，知恩分故，用慈悲心常念，用佛眼常見，守護是行般若者，令得增益，不失佛道」。諸佛擁護般若波羅密，讓諸佛法行者，在行般若之時，能夠得到增益，使佛不斷的出現世間，利益無窮盡的眾生，決不令魔得有機會，破壞般若波羅密多。

不特佛由般若而得出現，就是三乘聖者亦由般若生。如《大般若經》百七十二卷說：「一切菩薩摩訶薩、獨覺、阿羅漢、不還、一來、預流等，皆由般若波羅密多得出現故」。接著又說：「如是般若波羅密多，是諸菩薩摩訶薩母，菩薩所修一切佛法，從此生故」。《大般若經》三百三十三卷更詳細的說：「般若波羅密多亦與菩薩摩訶薩眾，為師為導，為明為炬，為燈為照，為解為覺，為智為慧，為救為護，為室為宅，為洲為渚，為歸為趣，為父為母」。由此可知一切賢聖，特別是菩薩行者，無一不是從般若生，假定沒有般若波羅密多，在這世間根本就沒有聲聞四果，辟支迦羅，諸菩薩行者，當更談不上有佛的出現。《般若經》中到處有說：「欲修聲聞乘者，當學般若波羅密；欲修獨覺乘者，當學般若波羅密；欲修菩薩乘者，當學般若波羅密」。《道行般若經》卷一有說：「欲學阿羅漢法，當聞般若波羅密，當學當持當守；欲學辟支佛法，當聞般若波羅密，當學當持當守；欲學菩薩法，當聞般若波羅密，當學當持當守」。是以佛法行者，不論修什麼行，證得什麼聖果，必須聽聞般若波羅密，修學般若波羅密，不然的話，不論修什麼行，是都不能得到出世的聖果，更不能在生死海中，廣度一切所要度的有情，是則怎能忽視般若的修學?

諸佛及諸三乘聖者，皆以般若而得成就，是則他們所有的般若有沒有差別？一般說來，那是沒有什麼差別的，因為彼此不相違背，同是無自性空的。佛在《般若經》中，常常這樣宣說。可是對此，舍利弗有次向佛提出質疑：若如佛說，是諸智慧差別，根本了不可得，為什麼你老有時又說：實踐般若波羅密多的菩薩，於一日中所修的智慧，一切聲聞、獨覺所有的智慧，無論

怎樣都是不及菩薩的？佛不直接回答而反問道：一個修行般若波羅密多的菩薩，於一日中所修智慧，所能成就的勝事，一切聲聞、獨覺所有的智慧，能不能如菩薩所成就的勝事？舍利弗老實的回答說：佛啊！那是絕對不可能的！佛又對舍利弗說：好，你既承認不能做到，那我不妨進一步的告訴你：修行般若波羅密的諸大菩薩，經常都作這樣的思念：我當修行布施波羅密多，乃至我當永拔一切煩惱習氣，證得無上正等菩提，並且運用最極善巧的方便，安立無量無數那麼多的有情，入於無餘依的涅槃界；一切聲聞、獨覺，雖修這樣智慧，但無這樣思念，所以我說一切聲聞、獨覺所有智慧，與行般若波羅密多的菩薩，於一日中所修智慧比較起來，絕對不能同日而語的。是以諸佛及諸聖所有智慧，於無差別中而有差別，你不可不知，不能儱侗的說無差別。

佛為什麼強調般若在佛法修學中的重要性？《大智度論》說：「五度如盲，般若為導」，這是學佛者所熟知，亦是諸位所常聽到的。《大般若經》百七十二卷更清楚的說：諸大菩薩所修學的般若，望於所行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮，其超勝的程度，有無量億數那麼樣多。為什麼？舉例說：如有百千這麼多的生盲，要到一個豐樂大城裏去，假定沒有一個明眼的人善為引導，不說不能遠達豐樂大城，要想走上正確的道路亦不可能。當知布施、淨戒、安忍、精進、靜慮五波羅密多，好像那些生盲一樣，假定沒有如淨目的般若引導，不說不能進入一切智大城，就是要走上菩提正道，是也沒有辦法的。因此，般若望於前五波羅密多，為最為勝，為尊為高，為妙為微妙，為上為無上，無等無等等。大乘菩薩行者，最終的目的地，既是一切智城，其間所經過的路程，不但不如想像那樣的平坦，而且還有很多的岔路邪徑，儘管菩薩行者是怎樣的廣行布施，嚴持淨戒等等，假定沒有般若的善為引導，不是走入二乘的小徑，就是誤入魔外的邪途，這是多麼的危險！是以佛在經中，不得不再三的顯示般若的重要，告訴三乘行人，都要善修般若，特別是菩薩行者，更要以般若為重，唯有般若可以導入薩婆若海，躍登法王寶座。

般若既是這樣的重要，應怎樣尊重般若可知。不但初發心者，要尊重恭敬般若，就是無上佛陀，亦尊重恭敬般若。佛是極尊貴的天中之天，聖中之

聖，尚且恭敬尊重般若，吾人對於般若怎不恭敬尊重？恭敬尊重般若究有什麼功德？經說所得功德有無量無邊那樣的多，不是我人所能思議得到的。《大般若經》中，佛與須菩提曾有這樣一段對話：如三千大千世界內的所有眾生，不但皆已得到人身，而且運用人身修學，皆證無上正等菩提；假定有善男子善女人，對於這麼多的諸佛，發心盡形壽的，以世間的最妙供具供養，同時持此供養所得善根，與諸有情平等共有，不把它看成獨自所得，更將所得善根，回向無上正等菩提，願與眾生皆得成佛，由是最極殊勝因緣，那他所得的福德，是不是很多？須菩提回答說：那當然是很多的，其所多到的程度，不是我們所能想像出來的。佛對須菩提說：的確如你所說，多得無法計算。可是我再告訴你：假定有諸善男子善女人，能真心誠意的恭敬尊重般若，那他所得的功德，比前發心供養的人，還要多得很多。為什麼？因是般若波羅密多，是諸如來及諸菩薩並諸二乘聖者之母，無不是從般若生的，恭敬尊重般若所得的功德，當然超勝於供養諸佛功德。

恭敬尊重般若，固有很大功德，毀訾誹謗般若，其過失亦很重，每個學佛行人，亦不得不注意。佛在經中告訴我們：有諸修學大乘佛法的行者，雖能依於諸佛所說的布施、淨戒、安忍、精進、禪定如實而修，但因是有所得而無適當的方便，不但不能修學甚深般若波羅密多，就是聽到甚深般若波羅密多，不但不能耐煩的聽下去，而且立刻的從座而起，捨諸聞法的大眾獨自離去。非特如此不尊重般若，進而還誹謗毀訾般若，說什麼甚深般若波羅密多，不是應正等覺的諸佛如來所說的話，像這甚深般若，不但不合法，亦不合於律，諸佛如來決不會這樣說，我們不應修學有違大師所說的言教。不信般若的行人，以為這不是佛法，因而恣意的加以毀謗，殊不知他們這樣誹謗甚深般若波羅密多，也就等於謗毀諸佛無上正等菩提，也無異於謗毀三世諸佛的一切相智，毀謗諸佛的一切相智，豈不就是謗毀諸佛？毀謗正法？毀謗於僧？乃至毀謗世間正見？試想像這樣的毀謗般若，那過失是多麼的重大？而將來所感受的苦報，又豈是我們所能想像得到的？為什麼？要知謗毀般若的匱正法業，是最極粗重的，通常所說的五無間業，雖說已經很重，但還不足與之相比！是以聽聞般若的行人，一時不能信受，沒有什麼關係，要在不

能毀謗。

般若的重要及其信毀的德失，前已略為說明，現將般若的類別，再來略為一談。通常說般若，有文字般若、觀照般若、實相般若的三種，《大般若經》中還講有眷屬般若、境界般若，合計共為五種般若，依次一一解釋如下：

實相般若，是指諸法的真理，亦即佛法行者所要悟證的對象。凡可稱為真理的，不論時間是怎樣的演變，不論空間是怎樣的改換，都是可以適應的。古德所說：「通古今而不謬，施中外而不悖」，就是所謂真理。在時間上，這一時代被認為是真理，另一時代就不成為真理，那就不得算為永恆的真理；在空間上，這一區域被認為是真理，另一區域否認其為真理，那就不得算為普徧的真理；唯有時不論古今，地不分南北，人不分種族，具有這樣特性，才堪稱為真理。統觀世間各種學術，無不在說宣揚真理，可是以上條件衡量，都不合乎這個條件，唯有佛法所說的「諸法實相」，具有永恆性、普徧性、必然性，是為諸法真理，亦即這裏說的實相般若。觀照般若，是觀一切緣起法的般若真智，悟證真理之法的就是這般若，假定不修學觀照般若，就不能契證永恆性、普徧性、必然性的實相真理，不能悟證諸法實相真理，要想達到自由解脫，當是絕對不可能的，所以觀照般若不可忽視。文字般若，是表達般若的真理與智慧的真實言教。究竟絕對的真理，雖說是不可言宣，但若完全不說，眾生更沒有辦法體認，不得不假藉方便予以言說，使眾生依稀彷彿的知道是怎麼回事，從而修學觀照般若，以求契證實相般若，所以文字般若是亦不可少的。眷屬般若，是指所修的萬行，如以般若領導而修布施，布施就成般若的眷屬，所以菩薩所修六度萬行，無一不是般若的眷屬。境界般若，是指修般若時所緣的境界，菩薩修觀照時，所緣的對象，不論是世間法或出世間法，都名境界般若。如上所說的五種般若，看來似乎是很簡單的，而實其中，不唯是修智慧，包括所修福德，不唯是觀空，同時亦照有，不特探究諸法真理，亦能引生行者瞭解，不特能夠證悟真理，亦能拔除一切障習。總之，般若，是眾德的上首，是萬行的攝導，一切佛法都不離於般若，唯有般若能攝一切法，唯有般若能入薩婆若。般若，在佛法的修學上，固

然是不可或缺的，就是觀察萬有諸法，假定不以般若慧眼來看，那是無法認識諸法真相，如以般若慧眼觀察一切，不特可以透視諸法真相，且將發現諸法——，無不是究竟真理的表現。所以佛法所說的般若，在佛陀時代固然照破世間的黑暗，就是現在以及永遠的未來，亦會放著般若的光輝，指示人生應行的光明大道！

卷002

二 開顯本經的宗要

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。

《般若心經》的經題，在前已大略說過；現來正式的解釋經文。本經在所有傳來中國的經典，是最短的一部經，所以羅什、玄奘二公的譯本，皆不具有一般佛經所見的序分及流通分，而這是《心經》的原始形態，因為《心經》是從《大般若經》中擷取其精要部分，予以流通宏揚的。其他譯本，依於一般佛經的格式，前加序分，後加流通分，完成完整的三分，這當然沒有什麼不可的，但已不是《心經》的本來面目。對這不必深究，因為經文很短，有無具足三分，不是一大問題。問題是現在所要講的經文二十五字，是全部《心經》的精要或核心，倒是值得予以特別注意的，如把握了這個宗要，對下經文所要講的，是就不難有所了解。

對於這段經文，窺基大師曾以三練磨心來講，我以為很有意思，對初發心者，有惕勵作用，現我據此，略為說明。所謂三練磨心，就是在發心、修行、證果的三個階段，都要磨練自己的一念心，以防退失菩提心願。做個菩薩，不如想像那麼容易，其間有很多的魔障，如沒有堅強的意志力予以克服，沒有不從菩提路上敗下陣來！

「觀自在菩薩」，是第一練磨心。學佛聞法的人，開始聽到成佛，在時間上，要經過三大阿僧祇劫這麼久，在空間上，要通過五百由旬這麼遠的路程，於是就感到相當怖畏，認為這不是自己所能完成的，因而生起退墮之心

，不敢再向菩提道上邁進。當這時候，應立刻的練磨自心：首先應想到觀自在菩薩，最初發大菩提心的當兒，與我一樣的是個具縛凡夫，經常在無明窟中討生活，並沒有什麼特色的地方，可是他在發心以後，雖也遇到種種困難，但能精進勇猛的，不惜犧牲一切的，求佛的最高智慧，終於成為過去的正法明如來，現在的觀自在菩薩。菩薩能夠做到的，我亦可以做得到，應向菩薩看齊，精進勵力修行，信會到達觀自在的地位，怎可自輕而生退屈？經過這樣的練磨自心，自然就會向前邁進，那裏還會向後倒退？觀自在菩薩，有稱為觀世音菩薩，還有稱為光世音菩薩。古德對此三種不同的稱號，都有所解釋。菩薩名為觀自在，是就意業而得名的，顯示菩薩從修行中，斷除內在的煩惱，不再受煩惱束縛，其心意已得自在。《法華經》說：『盡諸有結，心得自在』，就是此意。凡夫生存在世間，有種種的不自在，就是為煩惱所纏，一旦斷盡了煩惱，自然就得大自在。觀世音菩薩，是就語業而得名的，就菩薩本身說，因常尋聲救苦難的眾生，就眾生方面說，因常稱念菩薩的聖號，菩薩聞眾生的聲音而救苦，眾生聞菩薩的聖號而稱名，聲聲相應，音音相感，所以得此稱號。光世音菩薩，是就身業而得名的，因菩薩身常放出祥光，照耀這個黑暗的世界，眾生接觸到菩薩的光輝，身心感到無限清涼自在，所以得此聖名。

觀世音菩薩聖號，在中國流傳得非常普徧，不說學佛的人熟知這個聖號，就是不學佛的人也都知道這位菩薩，往往會不自覺的脫口念出菩薩的聖號，可以想見菩薩的盛名，是怎樣普徧流行在中國。正因如此，所以有很多講解本經的人，認為這是觀自在菩薩說的。事實並不如此：前面說過，《心經》是從《大般若經》中，擷取其最極精要的部分單獨流通，《大般若經》是佛所說的，為其中一部分的《心經》，當然也是佛所說的。在《心經》的七種譯本中，本譯及什公所譯的，沒有序分及流通分，其餘五種譯本的序分中，對此各有不同的說法：法月三藏的譯本，序分說由觀世音菩薩向佛請求，允許他為大眾宣說；其餘四種譯本，序分則說由舍利弗向觀音菩薩請求，觀音然後說此般若大法。由這幾種譯本序分的說得不同，可知本經在印度，便有種種不同的傳說。佛陀在《大般若經》的〈學觀品〉中，說到教人如何學

習修般若波羅密多，特舉觀自在菩薩修般若行為例，證知觀自在菩薩，不是說《心經》的人，是行深般若波羅密多的人。

同時要知道的，就是本經所說的觀自在菩薩，不是專指西方三聖中的那位觀音菩薩。窺基大師《心經幽贊》說：『非住西方來遊此者，彼大經中不別顯故』。意說觀自在，不是安住西方極樂世界而來遊化娑婆的觀世音菩薩，因在《大般若經》中，並沒有明白的別顯是西方觀世音的。這末說來，觀自在究是怎樣一位菩薩？應說凡是修學般若觀慧，已與諸法空性相應，並得到解脫自在者，都可稱為觀自在菩薩。依照這個說法，觀自在菩薩是個通號，就是不論那位發心的菩薩，在他修學般若觀慧，到達無礙自在程度，不再受任何法障礙，都可稱為觀自在菩薩。但是自在的涵義，並不簡單，而是有淺有深，有高有低的：最高的如不動地菩薩所得的自在，最淺的如勝解行地的菩薩，修學般若觀慧，與諸法空性有少分相應，亦可稱為自在。經中說自在常與解脫聯繫起來說，或說解脫自在，或說自在解脫。自在，用現代語說，就是自由，但不是不受拘束的自由，而是要能看破放下，沒有各種煩惱衝動，內心所得到的真正自由，如這也放不下，那也看不破，還要牢牢的執著一切，是就絕對不能得到解脫自由！觀自在的觀，通常說為觀察，是用眼來觀的，但菩薩觀時，不是用肉眼觀，乃是用心眼觀，更深一層的說，則是用慧眼觀，以慧眼觀照一切，洞達一切法皆空，自然就得自在。如依本經解說：照見五蘊皆空的照見，就是觀自在的觀；度一切苦厄的度苦，就是真正的自在。一切苦厄，是我們所受種種痛苦的根源，一旦從照見五蘊皆空中，超脫所有一切的苦厄，當然就得到解脫自在。以經解經，這是最好而又簡單的一種解說，不用另外再作解釋。可是中觀與唯識，對自在各有不同說明：中觀家說：『內證二空，外觀三業，不依功用，任運自在，故曰觀自在』。修般若行的行人，內在方面，要能真正的證到我空法空，不再被我法二執之所戲弄；外在方面，要觀身、口、意的三業清淨，不再受一切世法之所染汙，如是不藉造作的任運自在，是為真正的得到自在。唯識家說：『位階補處，道成等覺，無幽不燭，名觀自在』。這是約菩薩已證等覺聖位而得自在說的。如娑婆世界的彌勒菩薩，東方淨琉璃世界日光徧照菩薩，西方極樂世界的觀

世音菩薩，都是位登等覺的補處大士，他們能以般若慧光，無有幽暗而不照燭，得自由自在的來往，不再為慧光所不照處阻礙，是為真正的得到自在。

自在，經中說有多種不同，最多說有十種自在，我在《心經講記》中，曾講過五種自在，現在不再重說。不論那種自在，我們要想得到，問題非常簡單，關鍵在一觀字。但觀是要正觀：觀山遊水，觀人雀戰，觀看鬥牛，觀諸戲劇，凡是不正觀的，皆不能得真正自在。唯有循於佛法的正觀，特別是像本經這兒說的照見五蘊皆空，透徹地觀察到一切諸法無自性空，不再有諸苦厄逼迫五蘊和合的身心，才是真正的得到無礙自在。佛法行者，在佛法的修學過程中，一天未能體達諸法皆空，是就一天未得真正自在。是以觀字不但很重要，而且要用在正觀上。現有很多學佛的行人，要他以般若慧觀五蘊空，不但沒有一點興趣，而且越觀越會執著自我，由於堅固執著有個自我，於是專以肉眼向外觀察，特別是觀他人怎樣，而且以有色眼光看人，總以為他人是要不得的，不是這樣不對，就是那樣不對，他人簡直一無是處，好像天地間只有他一人是對的。殊不知別人通觀他的全身，真如《八大人覺經》說：『心是惡源，形為罪藪』。身心陷溺在罪惡深淵中，自己完全不覺不知，此真我佛所說的『可憐愍者』！是以要如觀自在菩薩那樣的得到自由自在，就得效法觀自在菩薩，行深般若波羅密多，以照見五蘊皆空，通身放下才得。

觀自在是菩薩在佛法中，修學到某種程度而得的稱號，亦即通常說的『以德立名』。菩薩是通稱，不論那個學佛行人，只要是發大菩提心，就有資格稱為菩薩。因而，菩薩是每個學佛者都可做到的，問題看你是不是發菩提心。我依佛在經中的開示，常常對諸學佛者說，如你現在發菩提心，當下你就是菩薩，亦應當仁不讓的以菩薩自居，但像這樣的菩薩，只是初發心菩薩，如不能保持菩提心，隨時會失去菩薩資格的。是以，發菩提心容易，保持菩提心難，正因菩提心難以保持，所以成為敗壞菩薩的也很多。要知真正行菩薩道，是椿非常艱鉅的事，必要做到『難行能行，難忍能忍』的程度，方能在菩薩道上繼續邁進，成為名符其實的菩薩。假使在菩薩道中，稍為受到一點挫折，就畏首畏尾的不敢前進，退而求其次的向解脫道上進趣，甚至在

世間的人天道上徘徊，不是變成獨善其身的聲聞，就是變成流轉生死的凡夫，那裏還有資格稱為菩薩？初發心的凡夫菩薩，在菩薩漫長的歷程中，雖說資格是還很淺的，但亦極為難得而尊貴的，應受具縛凡夫的尊敬，可是在菩薩的本身，不能有一點兒大意，應隨分隨力的，本於菩提心，以救度眾生，逐漸提高自己在菩薩行列中的地位，方不致於成為敗壞菩薩。

菩薩之所以名為菩薩，前已清楚的表示，在於發大菩提心，如不發大菩提心，只對菩薩的崇拜，甚至向所供奉的菩薩，每天拜百拜千拜，或是磕破頭臚，雖說有其功德，但是功德很少。因而我望在座諸位，每天拜菩薩時，不要忘掉自己，也來做個菩薩，向諸菩薩看齊，使自己也成為大菩薩。唯有像這樣的信奉菩薩，禮敬菩薩，始有深刻的意義，亦才能提高自己，而終於完成正覺。佛教是個救人救世的宗教，凡我佛教徒沒有不知道的，但本身如不做個從事救人救世的菩薩，救人救世的佛法精神，從什麼地方表現出來？是以我望諸位當仁不讓的做個度生菩薩，不要看輕自己，不要以為菩薩不是我所能做的，要知文殊、普賢、觀音、勢至、彌勒、地藏等諸大菩薩，有那位不是從凡夫開始做起的？有那位是自然而成為菩薩的？有那位不是艱鉅的去做度生工作的？有那位坐著在看眾生受苦的？每一位大菩薩，都是本於堅忍不拔的意志，不屈不撓的大無畏精神，在前進的菩提道上，不斷的向諸外魔內魔，作不妥協的特殊戰鬥，克服種種的困難，戰勝種種的魔外，犧牲無數的頭目髓腦，才到達現在這樣崇高的地位。我們如能步著諸大菩薩的芳蹤，一步步的向菩提道邁進，將來同樣成為受人膜拜的高級菩薩，怎可自輕而自屈？

菩薩在印度，具稱應叫菩提薩埵。菩提譯為覺，薩埵譯為有情，合起來說，叫覺有情。顯示發心的菩薩，不但自己已經是個覺悟了的有情，而且還以自己所覺悟的，去開導其他的一切有情，使其他有情也如自己一樣的覺悟。唯有像這樣的自覺覺他，方可真正的稱為菩薩。或有以為自己覺悟好了，為什麼還去覺悟其他的有情？這是本於初發菩提心而來，因為當初發菩提心時，就是觀眾生苦而發心的，要使眾生遠離一切痛苦，唯有使眾生覺悟世間的如幻，不為幻化的一切之所誑惑。但在迷昧的眾生，不知諸法的如幻，反執

幻化的諸法，以為是實在有的，因而本來不應受苦的，反而受諸痛苦的襲擊。對於這樣迷惑的有情，我不去覺悟他們怎行？難道看到他們在迷惑中受苦？菩薩親自體驗到苦的實況，對於他人所受的痛苦，自然就會有深切的感受，從而認識到自他痛苦，原是這樣息息相關的，如不解決他人的痛苦，自己的痛苦亦難遠離，於是不論自己是怎樣的痛苦，亦要不顧艱難的，先去解決他人的痛苦，到了他人痛苦解決而感受幸福時，自己痛苦自然也就消滅於無形。所以發心的菩薩，總是為他人設想，展開一系列的覺悟有情的活動，在眾生一天沒有得到覺悟時，決不放棄覺悟有情的工作，所以菩薩名覺有情。

「行深般若波羅密多時」，是第二練磨心。發心修般若行的菩薩，是要攝導萬行以趣向無上菩提的。可是六度萬行的修學，並不是很容易做的，因而在感到萬行難行時，往往又會生起退墮心，正在這個當兒，應要練磨自己向上的心，想到自己從無始來，為求世間的一般快樂，尚且受了很多無益的痛苦，現我是求無上菩提，是為度諸生死有情，受些小小的痛苦算得什麼？怎可因此怯弱而生退墮之心？如是練磨自己的一念心，自然就會勇敢的繼續勤修萬行，不再感到菩薩行的難行！同時想到觀自在菩薩，已經修過無數的廣大行，才到達現在的等覺果位，諸大菩薩既然做得到，自信我亦可以辦得到，如此久而久之的練磨其心，自然就能行廣大行，而不以為菩薩行難行。是以做菩薩的，首要能吃得苦，不惜任何犧牲，不畏任何困難，什麼地方有眾生需要度，那地方的環境，不論怎樣的惡劣，都得無所猶豫的，立即到那地方去，不能因為環境惡劣，就推辭有事不想去。至於所要度化的眾生，其根性的不同誰都知，可是遇到惡劣的，剛強難化的，仍得耐心的，想方設法的，予以善巧的感化，不能因為眾生的難調難伏，就放棄度生的任務，不再顧念眾生痛苦。如能經常的這樣練磨自心，自就不會退失菩薩心！

行深般若波羅密多時的一句經文，我們所應特別注意的，是『行深』兩字。佛教是重實踐的宗教，修學佛法的人，假定不照佛法去行，固然是不對的，設或照佛法行而不能深刻地行，同樣是要不得的，所以行者應當認真的深刻的行，特別是修般若，更要深刻的修，不然的話，要想得到自在，那是不可能的。要知如何深行般若，得先了解般若所觀的是什麼，因為般若是能

觀，有能觀必有所觀，是每個學佛者所知的。般若所觀的對象是空，空就是深的意思，《十二門論》說：『大分深義，所謂空也』。可見空是最深的，唯有般若可以觀空，亦唯觀空，才能契入諸法空性。假定不以般若觀空，雖修其他各種法門，要想體證空性，無有是處。為什麼要這樣講？當知存在的一切，不論是生命界，不論是自然界，不論是精神界，不論是物質界，一般以為是實有的，而實無一不是空的，對這如有確切的理解，就是這兒所說的般若慧。這本是諸法的真相，原是不怎麼難解的，因它明白的呈現在每個人前，有什麼深刻可言？但因人類以及眾生，無始來把它誤認為實有，長時期的在有中滾來滾去，一旦要他們以般若觀空，是就感到相當的難解。從這立場講，以般若觀空，是甚深最甚深的，所以名為行深般若波羅密。

般若在整個佛法中，實在有它的重要性，不但講般若不容易，就是行般若也不容易。就以般若觀色來說，經中告訴我們：『觀色不壞，是色無常，名為行般若波羅密多』。一切色法是無常的，當然並沒有錯，但以般若觀色無常時，可不能壞它的假相，換句話說，色的假相，不能否認，像這樣的觀色無常，是就不怎麼容易了。觀色是這樣的觀法，觀受想行識也是如此。能夠這樣的以般若觀一切法，是為正觀行深般若波羅密多。《勝天王般若波羅密多經》說：『菩薩摩訶薩修學一法通達一切法者，所謂般若波羅密』。證知修行般若是最甚深的，但在行深般若的過程中，以般若觀空固然是重要的，但以菩薩修學來說，觀空不應立即證空，假定立即證空，那就不能行菩薩行，而取證聲聞果，這是非常重要而不可忽略的。《小品般若》第七說：『若菩薩具足觀空本已生心，但觀空而不證空，我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中』。唯有這樣的觀空，方能不捨一眾生，而在菩薩坦途邁進！如是觀諸法空，是真行深般若。如在行深般若時，仍然執著虛假不真實的諸法，不特是在浪費你的精神，亦復是在浪費你的光陰，根本沒有得到般若智慧。是以善能行深般若，必然了解諸法皆空，不會再執諸法實有。

菩薩在正確的實踐般若波羅密多而與空性相應時，就能「照見五蘊皆空」。當知這兒說的照見，就是以般若觀察，所以照見與上所說行深般若，彼此有著相關性，不是脫節不相連的兩法。般若所觀照的是萬有諸法，萬有諸法

無不在般若觀照中。現在只說照見五蘊皆空，似乎是說般若唯觀五蘊，實際不是這麼回事。要知萬有諸法雖說很多，但其內容實在不外五蘊，所以說照見五蘊皆空，等於說照見萬法皆空，我們不能把五蘊唯局限於組織生命體的要素來看。五蘊組織的生命體，明顯的活潑存在著，為什麼會照見其空？要知人們於五蘊中妄執為有，好像做夢的人在夢中所見的種種，無一不認為它是實有的，一旦從大夢覺醒過來，立刻就知夢中所見的一切，原來沒有一樣是真實的，吾人所執為實有的五蘊，當知也是如此，果能從無明大夢中覺醒，真可說是『覺後空空無大千』，大千世界尚且無自性空，何況組織生命的五蘊？所以菩薩行者，真能行深般若，便能照見五蘊皆空。五蘊如果真的有其實在自體，不說般若不能照見它是空，就是用任何方法，也不能使它變成空，因為有是眾生的妄執，求其實在自體不可得，不論什麼人行深般若，都能照見五蘊是空的，亦即等於還五蘊空的本來面目，這有什麼不能做到的？

五蘊，就是色、受、想、行、識，為組合有情生命體的五大要素。不論是人類或其他一般眾生，都由五蘊組合成的。五蘊組合的生命體，從人開口便說我這點來看，人及其他眾生都把它作為實有自我看的，由於人人執有一個實在自我，而且認為自我是對的，於是人間世的問題，就層出不窮的出現，如有人問世間為什麼會發生種種問題，原因很簡單，就是人人執有一個實在的自我，到了各個自我尖銳化時，沒有那個肯得讓那個，衝突自然就會跟著而來。試看世間大小事情的發生，有那件事不是源於自我而起？大而世界大戰，小而個人衝突，都因各人的妄執自我，所以佛法認為我是一切禍亂、一切痛苦的根源。如真有個自我，為了維護自我利益，不使自我受到迫害，受些痛苦亦無所謂，事實自我是不可得的，為自我發生無謂的爭執，甚至因此而流血衝突，豈不是冤枉的受苦？妄想執有自我，全是心理病態，擾亂精神有餘，實現自在無望。現在修學般若，目的在以觀慧，洞見組織生命的五蘊內在，沒有一個實在自我，實在自我不可得，會發生什麼衝突？以佛法說，世人如皆通達五蘊皆空的真理，不再於中執有自我，人與人間必然會得和樂相處，社會每個角落必也呈現祥和之氣，整個世界當然也就和平而無戰爭！

五蘊組合的生命體，為什麼說它無自我？要知五蘊可歸納為兩類：色蘊為物質的一類，受想行識為精神的一類。在這兩類法中，我們試來探索，看看是不是有實自我？首先所應知的，佛法是色心緣起論者。色是緣起和合而有的，生命界的物質性的東西，沒有一樣可以說為自我的；心是緣起和合而有的，生命界的精神性的東西，同樣沒有可以說為自我的。吾人得有這個活潑潑的生命體的存在，完全是賴色心二法的互相依持，於中沒有了任何一法，就沒有假和合的生命存在，更那裏有個實在自我？《勝天王般若經》中，更這樣的告訴我們：眾生於五陰身中，妄執有我而起的我見，如在生命體中去追求，既不在內，亦不在外，更不在內外的中間，如是像這樣的無所住，沒有一個自我在活躍，當下就可遠離執我的我見，通達諸法的平等空性，是為真實空觀。不但由五蘊所組合的生命沒有實在自我，就是組合生命的五蘊要素，同樣是沒有實在自體，因為生命體固是五種元素之所組合的，就是五種元素的本身，亦是由各種元素集合而成，凡是集合而成的，最終沒有不散去，所以說五蘊皆空。我們所看到或所認識到的，好像都是存在的，而實不過是萬有諸法的假相，如把它看成有實自體，那就不能不說是我們認識上的錯誤！

五蘊皆空的空字，在整個佛法中，都是極重要的一個字，每一個佛法行者，都不可輕易的將之忽略過去，因為其中實含有無量的深義，不特包含了佛教各宗派的要義，就是說到佛法與世間各宗教各學說的思想不同，亦可說是在這空字，所以通常說空是不共世間的特質。宗教界所說的理論，不論是或淺或深，學術界所說的理論，不論是高或低，甚至現代科學的理論，不論進步到什麼程度，但都在有中轉來轉去，從來還沒有發展到佛法所說的空義。一個思想理論，在有中兜圈子，不論說得怎樣天花亂墜，或是有系統的自圓其說，但是到了最後，在真理的面前，終於無法通過。有人說空是佛教的愛克司，我以為是各宗教各學說的愛克司，唯有經過空的愛克司的透視，始能辨別出什麼是顯示真理的思想理論，什麼是值得我們的信受奉行。一般宗教及世間學說，既不能通過空的透視，儘管在理論上，說得怎樣巧妙，但在日常生活中，總執著有個自我，而且把它看成真正的自我，並且牢牢的執著這

個自我，為自我之所中毒，怎麼能通達於空？佛陀深知世間人群受自我毒害的病根太深，所以為諸廣大人群說法時，特別廣說空義，或者詳說無我，以期將諸眾生及現實人類，從有的病源中拔出，不再受自我的毒害！

佛法所說的空，是非常徹底的，真可說是一空到底，不說世間各種學說，就是佛教各個宗派，論說任何一個論題，如仍有絲毫有的觀念在，是就顯示其所說的論題，沒有到達究竟，佛法還得以究竟空義予以破斥！如以大乘三系思想說，真正開顯畢竟空義的，唯有性空唯名系的思想理論，虛妄唯識及真常唯心的兩大系，雖同樣的不斷在講空，但以究竟空義衡量，不能不判它為有宗。如虛妄唯識者，不但大談其空，而且信受一切法空，為什麼仍說它是有宗？因為他們所說的空，是指離心的外境而言，如論到不離心的現境，就又不得不承認它們是有，如這也是空無自性，那就不能建立一切，其過失則非常重大。所以他們儘管滿口說空，終於仍然保留虛妄分別有的心識不空，這不是結歸於有是什麼？至於真常唯心者的說空，雖比虛妄唯識者進一步，不但說執境，現似心外境是空，就是虛妄分別心，也是空無自性的，不能夠說它是有，可是妄心雖然是空的，但隱藏在妄心背後的真常心，絕對不可說它亦是空的，因為其中不但具有一切真實功德，就是流轉還滅亦是依它而建立的，假定真常心亦是空無的，如何能夠建立一切？既然真常淨心不空，當然亦是屬於有的一系。所以唯有以勝義空為究竟而歸宗於畢竟空，是為真正空宗。

以般若觀慧照見五蘊皆空，不但照見其中的自我是空，就是五蘊法的本身，亦要照見其空無自性，唯有像這樣的通達五蘊空，方是真正了解究竟空義，這是讀誦受持以及講解本經者，不得不予以特別注意！如不這樣的了解五蘊空義，任你怎樣談空，終在有中打轉，而仍不知不覺，非特不是善解空義，就是要度一切苦，亦是不可能的。空在佛法的思想系中，有著它的極為重要性，所以特地略多說一點，好使諸位能把握空義。至於五蘊的蘊義是什麼，個別的色受想行識，又是怎樣的解說，不但平常聽得很多，我在《心經講記》中，亦有詳細的說明，在此不再多說。

在此對於空義，仍須要了解的，就是空不是什麼都沒有，而是萬有諸法宛然而有的，這點非常重要！假定聽到說空，就以為什麼都沒有，那不但未解空義，而且是破壞諸法，那過失是很大的，不是佛說空義的本意。要知佛說諸法皆空，同時亦即諸法皆有，不過透過空性的有是如幻假有，與沒有透過空性的有是實有不同。所謂如幻假有，是說緣起組合的每一法，都是緣合的存在，到了緣散時就不存在，要在其中找個實有自體的不可得。雖說是幻有而作用不無，如假有諸法亦予否定，那是萬萬不可！講空或是學空的人，對此必須切實的掌握，不能有點兒偏差！

「度一切苦厄」，是第三練磨心。眾生的苦厄，有無量無邊那麼多，要想離一切苦得究竟樂，不是如想像那樣的容易，非得經過大精進力不可，假定感於苦厄的難以度脫，不想努力的超脫而生退屈之心，就當練磨自己的一念心，想到世間的有情，稍為做點兒施捨，到了生命結束後，還感殊勝的樂果，不再受一般痛苦，現我修無障妙善，沒有不證度苦轉得樂果的道理，況且無始以來修般若的行者，度諸苦厄而得究竟樂果的很多，現我亦這樣的不斷勤修，當亦能如往聖的達到度一切苦的目的。經過這樣的練磨自心，於是精進勇猛的繼續修學，不再自輕自賤的生退屈心。俗說：『世間無難事，只怕有心人』。不論做什麼事，只問有沒有心：如果你有心，難的亦會變成易為，如果你無心，縱是易事亦變成難。世間沒有什麼做不成的事，度苦雖是一件大事，但這是屬本身的事，只要肯得下決心去做，必然會使一切苦厄，從自身中逐漸消失！如你是個大心菩薩，不說解決本身的苦厄，不是一件怎樣的難事，就是解決一切眾生的苦厄，自認亦是可以完全做到的。所以菩薩行者在菩提道上邁進，不論遇到怎樣魔障災難，只要立刻練磨自己的心，就會幹勁十足的勇向前進，決不會為諸魔難，使自己生退屈心！

吾人以及一切眾生，都有各式各樣苦厄，是無可否認的事實，雖說娑婆世界眾生，最能堪忍受諸痛苦，但諸痛苦來襲擊時，不能不說是件痛事，因而要求度諸苦厄，自是每個人的常情！說到苦，佛法認為有無量無邊那樣的多，是以眾生沈溺在苦海中，無以自拔，無時不在憂苦中過活。經說『人身如病，如癰，如癘』，因而人生實在是很苦的。假定說苦有什麼不同，不過

是大苦小苦而已。如說那個沒有苦，那必是欺人之談！當然，在人生的過程中，並不是沒有快樂，但那快樂如刀頭蜜，不但是不究竟的，跟著而來的可能是更大的痛苦！

苦雖有無量無邊那麼樣多，但最簡單的歸納起來，要不外於身苦和心苦的兩種：身苦自是各式各樣的，而且不論是怎樣的身苦，大家所感受到的，大體是差不多的。如沒有飲食受用，你所感受到的是饑餓之苦，我所感受到的亦是饑餓之苦；再如沒有衣服穿，你所感受到的是寒冷之苦，我所感受到的亦是寒冷之苦；更如沒有房屋住，你所感受到的是風吹日曬之苦，我所感受到的亦是風吹日曬之苦；復如沒有車子坐，你所感受到的是奔波之苦，我所感受到的亦是奔波之苦。諸如此類的身苦，每個人的感受，沒有什麼不同，只是程度的大小深淺。至於說到心苦，那就大有差別：如同樣一件事業的失敗，有在心頭感到極重的痛苦，認為從此不再有什麼希望，有在心頭感到輕微的痛苦，認為失敗是成功之母，只要重新來過，成功必然在我；有的為了家庭散落，時時在心頭憂愁不已，不知什麼時候，家庭得再重聚，有的雖也在心頭感到憂愁，但決不為此感到絕望，相信會得再建家園的，因而不致過度的憂愁；有的接觸客觀外在的環境，不知受了怎樣的感觸，不期然的會無限悲傷，有的雖接觸到同樣環境，不但不會悲傷，反而無限歡悅；有的因觀月而感到孤獨淒涼，有的因觀月反覺得清涼優美；有的遇到不如意事，內心就會憤結怨恨，認為我是這樣一個好人，為什麼會有這樣不如意事找到我的頭上來？有的縱然遇到不如意事，但能淡然處之，認為人生本來就是不如意事常八九，我為什麼憤結怨恨？憤結怨恨豈不傷害自己身體？有人對自己前途感到失望，好像世間什麼都沒有我的份，有人對自己前途充滿希望，無限美景在向我招手，有什麼理由我要失望？因而本著一股衝勁，一直大踏步的向前邁進。諸如此類的心苦，不管什麼人，都不可能是一致的，因為各人內心的想法不同，所以心苦自然是不同的，而且心苦甚於身苦，並由心苦而引生身苦。

身心兩種痛苦，相互有著影響，就是身體上的痛苦，會引起內心的痛苦，內心的痛苦，同樣會引發身體上的痛苦，這是誰都可以體會到的。不過比

較說來，身體上的痛苦減少，內心中的痛苦，並不相對減少。如近代物質文明的高度進步，醫藥衛生的不斷提高改善，不特病患的痛苦，沒有過去的嚴重，就是衣食的受用，亦不如過去缺乏，身苦自是減輕很多。可是精神上的痛苦，非特不曾有所減少，反而會得更多起來。如精神病院裏神經失常的人，逐日逐日的在增多，大有無法容納之勢，而且不是一地如此，世界各國無不皆然。最令人感到不解的，就是物質愈進步的國度，患精神病的人愈多，這不是證明精神痛苦並不隨身體痛苦減少而減少嗎？還有現在漫延世界各地的恐怖主義者，到處採取恐怖的政策，使得人們惶惶然的，感到精神極大不安，不知什麼時候會將恐怖加之於自己身上，如是經常陷在恐怖生活中，精神怎會不感受痛苦？就以坐飛機說，本是極安全的交通工具，可是忽然被劫機者之所劫持，生命受到極大的威脅，怎不感到精神的痛苦？是以如何消除內心的痛苦，實為做人最要的一著。不求內心痛苦解除，只求身體痛苦消失，那是不能真正離苦，唯有從心不苦做到身亦不苦，是為徹底除諸痛苦！

其次經中說有三苦：一、苦苦，簡單的說，苦上加苦，名為苦苦。如身體上所患熱癰逼切其身，假定接觸到熱水變異觸時，會生起極大的痛楚，是名為苦，如是苦受剛剛生起，便又觸惱或身或心，是為苦苦。二、壞苦，簡單的說，樂事過去，名為壞苦。如身體上患有極熱的瘡癰，假使以冷水灑在上面，當下似感到相當安樂，可是短時樂受過去，不特痛苦跟著而來，可能痛苦更加厲害。眾生在生死中所有樂受，一旦壞滅成為過去，各式各樣痛苦就又生起，是為壞苦。如所心愛的東西，當其為我所有時，自然會快樂無比，一旦失去或損壞，內心所感受痛苦，真是無法可形容，不是壞苦是什麼？三、行苦，行是遷流的意思，由一切法在不斷遷流演化中，使人從無常中，生起相當痛苦，是為行苦。如是三苦是依三受而建立的：謂依樂受建立壞苦，依於苦受建立苦苦，依於捨受建立行苦。如依三界分別：欲界三苦全具，色界有壞行二苦沒有苦苦，無色界只有行苦，苦苦及壞苦均無。要想療治三苦，唯有如來法藥。《無量壽經》上說：『以諸法藥，救療三苦』。不知這是苦當然不談，知道這是苦必須治療，不然，將永遠在生死中受苦。《法華經．信解品》說：『以三苦故，於生死中，受諸熱惱』。佛法行者，能不對

苦有所厭患嗎?

其他如常所說生命界的生老病死的四苦，社會界的愛別離、怨憎會的二苦，自然界的求不得的一苦。這是通常所常講的，現在不再多說。不管苦有多麼多，尋求苦的根源，實在是由生命體而來。佛說：『有身則苦生，無身則苦滅』；《老子》說：『吾之有大患，唯吾有身，若吾無身，則有何患』？有了這個有漏的生命體，不盡痛苦滾滾而來，因為任何痛苦的襲擊，都由這身體所感受的。學佛的行人，如一面尋求解脫痛苦，而另一面又耽著這五蘊身，痛苦怎能解脫得了？為什麼？病在妄執有實自我，有了這個實有自我的妄執，必然就要為自我的享受，馳騁在人生大道上，尋求自我享受的一切，如能自由的無所阻礙的，求到自己所要求的，其痛苦還不至於嚴重，但事實上並不能如心所欲的求得，於是極為慘烈的痛苦，自然就跟著而來，證知所有痛苦，都由身體而有。假定沒有這個生命體，或者洞達它的如幻假有，還有什麼痛苦糾纏？因此經中特要佛法行者，運用般若觀慧，照見五蘊皆空，就可度一切苦厄。照見五蘊皆空，究應如何觀察？很簡單，從組織成的生命體的五蘊觀起，看看五蘊的那一蘊是我？經過般若慧的觀照，你將發現通常所執的自我，原來是不可得的，到了這個時候，一切痛苦消除，得到自在解脫。

真正照見五蘊皆空，不但可度一切苦厄，同時也解諸法緣起，假定不解諸法緣起，顯示你未真通達空，這就生存世間的我們來說，是非常重要的一點。因為了解一切是緣起的，不但不會執有實在自我，而且人際關係亦會和諧，不致發生不必要的鬥爭，所以本於緣起之理而行，就會知道生存在這世間的每個人，不能離開廣大人群而獨立生存，彼此自然相互協助，造成和樂共存的社會，那裏會有相爭相奪的現象出現？世間自有人類以來，鬥爭所以從未停息，不是個人與個人間的鬥爭，就是派系與派系間的鬥爭，不是國族與國族間的鬥爭，就是整個人群捲入鬥爭中，原因就是各為獨立的團體或個人而謀，不知一切原來是相互緣起的。我佛洞觀人類鬥爭的癥結所在，特為人類高樹緣起的旗幟，使人類了解相互關係的重要性，不要動不動的，或為一己利益，或為一派利益，或為一族利益，或為一國利益，訴諸不必要的殘

酷鬥爭，我佛所唱說的緣起真理，在時間上雖已兩千多年，在空間上雖已徧全世界，但是人們特別是掌權者，無視於緣起之理的啓示，仍在不斷的製造鬥爭，好像不把世界毀滅不休，這真是人類的一大悲劇，值此世界人類瀕於毀滅邊緣的今日，我以為佛所開示的緣起無我的真理，有向世界人類宣揚的必要！

卷003

三 色空無礙的正觀

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。

本經這段經文，圓融論者看來，認為最合口味，因這最能顯示圓融之理，但經義是不是如他們所說的圓融，當然還有商量的餘地。如照圓融論者所說圓融解說，很可能會將本經帶到真常路線上去，這是萬萬不可的，因本經所開顯的，是諸法畢竟空性，與真常思想扯不上一點關係，這是學習和講解本經，所要特別注意的！經中說的幾句，不特為學佛者所熟知，就是一般知識份子，往往亦會脫口而出，而且認為是佛法的重要論題，並還看成是佛法的究竟真理。重要確很重要，真理亦是真理，但不如一般人所了解的那樣，所以對這經文有細加解說的必要。因為本經以及般若經典所說的空，不但不可解說為一無所有的空，亦不可從空的解說中漏出一個有來，這都不合於般若所說的空義。空之所以為空的真義，是無實自性的意思，並不是什麼都沒有。眾生妄執諸法有實自性，不特不能正確的認識諸法，而流轉於生死亦基於此，佛陀發現到這點，乃針對眾生實有自性的妄執，宣說諸法無自性空，若於空中見有不空，或誤解為一無所有，那就有負佛說空的慈意。

「舍利子」，是位尊者的德號。在印度應稱舍利弗，舍利譯為鶖，弗譯為子，合稱鶖子。現在說為舍利子，是華梵合說的稱呼。印度風俗，兒女出生，或從父立名，或從母立名，以示對父母的尊重，亦示對父母的不忘，不同中國避父母諱為尊。舍利本是舍利弗母親的名，其母眼光明利如鶖，所以

名為舍利。稱舍利子，意顯是舍利所生的兒子。他誕生婆羅門種姓的家庭，父親名叫提舍，在婆羅門教中，是位極負盛名的論師，詞鋒非常的銳利，每與人辯論時候，沒有不使對方屈伏的。母親舍利，本是個非常賢慧的婦女，但自從懷了舍利子，突然變得非常聰明，而且善於與人辯論，不說一般人辯論不過她，就是善於議論的其弟摩訶拘絺羅，在與懷孕的姊姊辯論時，亦沒有一次不敗下陣來。初初還不以為意，後來想到姊姊懷了智兒，胎兒的性格移轉到母親的身上，所以姊姊的辯才勝於常人。當時拘絺羅想：孩兒在胎中就這樣聰明，將來出生長大成人，必然是個有大智慧者，會更思想敏捷的成為大雄辯家，現我如不充實自己，學習各種知識學問，他日辯不過自己的外甥，豈不是為人所笑？因而他就離家出走，到處參訪明師，研究當時印度所有的思想理論，精進學習到連指甲都沒有時間剪，所以被人稱為長爪梵志。

舍利弗在胎中既是這樣的聰敏，出胎後當然有他非凡的智慧，所以在他八歲的那年，就在一次的辯論會中，顯示了他的無礙辯才，博得諸大論師的好評。但他不是自滿的一個青年，總覺得自己還有很多不夠，於是到他二十歲的那年，決意離開自己的家庭，到外各地去參訪明師，以期求得所要求的真理。當時印度有位婆羅門宗師刪奢耶，是屬懷疑派的有名學者，從他學習的人很多，於是舍利弗也就去拜他為師，不特希望從他那兒得到各種知識，並望能從那兒得到真理消息。不用說，舍利弗在懷疑派學者那兒，既很努力的求取知識，亦很精進的勤修道行，不特不能求得真理，真理似還越離越遠，不免感到高度失望，因而就有離去的想念，不願再在那兒浪費時間。時與舍利弗最談得來的是目犍連，乃向目犍連吐露了自己的心聲，目犍連亦認為在此一無所得。於是二人經過商量後，立意離開懷疑派的學者，另外創立自己的學團，各自招收自己的徒眾，各自成為百人的領導者。在他們意念中，覺得像刪奢耶這樣一位有名的學者，尚且沒有什麼可為自己學習的，其他更沒有什麼人，有資格做自己老師。於是他們就領導徒眾，在所創立的學團內，很認真的修道，期能求得真理；但是經過一個相當時期，仍然無法求得所要求的真理。

一個熱忱追求真理者，在沒有得到真理之前，其心始終是不得安的，亦會隨時隨地注意得到真理者。有一天，舍利弗從王舍城外到王舍城去，在途中遇到一位端莊謹嚴，儀表出眾，風度嫻雅，動止安詳的僧侶，覺得不是一個尋常的宗教學者，乃快步的走到他的面前，問他叫什麼名字？從學的老師是誰？該僧回答說：我名叫做馬勝，老師是體悟真理的釋迦牟尼佛陀。舍利弗進而問道：你的老師是體悟真理的佛陀，那他怎樣指示你們體悟真理之道？可不可以簡略的說給我聽聽？馬勝比丘很客氣的回答說：我的老師經常對我們宣揚真理之音，依於老師所宣說的法音去行，體悟真理自是沒有問題的。我現在不能對你說那麼多，但我可扼要的說老師所常說的四句話，那就是：『諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常作如是說』。舍利弗聽了馬勝比丘轉述佛陀所常說的四句偈，眼前突然朗耀起來，真理似在向他招手，甚至已實現在身心中。乃告別馬勝比丘，無限歡喜的回去，轉告老友目犍連，目犍連聽了以後，亦覺得有所悟入。他們經過協商，決定解散學團，率領各自的弟子，一同到竹林精舍，歸投在佛陀座下，成為佛陀的弟子。聞緣起偈而轉向佛教的舍利弗，在佛陀座下，成為解空第一者，亦為智慧第一者。

色空無礙的道理，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，始能真正的有所體認，所以釋尊特叫一聲舍利弗，然後對大眾說出「色不異空，空不異色」等的諸法空性的真理。

色是指的一切物質的現象，諸凡有關生理的物理的，無不包括在內。可是不論那類物質的現象，生命界的也好，自然界的也好，大而整個宇宙，小而一粒微塵，無一不是從緣而起的，沒有那樣是自己生成的，而且從緣生起的萬有諸法，如缺少任何一個條件，不特存在是不可能，就是出現亦不可能，所以學佛的人，對於萬有諸法的體認，必要以緣起的眼光來觀察，方不致於誤認諸法有它的實在自性，亦不致於為自性見之所狂惑。世人對於物質界，所以不能正確的理解，原因就在未從緣起的觀點看待，以為呈現在吾人之前的各個物質，都有它們自己獨立的自體，因而妄執這也是實有的，那也是實有的，終日為自性見所困，不能突破自性網羅。殊不知所有色法，都是緣起的假合，根本沒有實自性，正因為沒有實自性，在種種關係的集合下，就

有了物質的現象產生和存在，證知凡是物質的現象，都沒有它的實自體。沒有實體的物質現象，把它看成是有實體的，當然是認識上的一大錯誤！

物質的現象既是無自性的，當就不異於無自性的空，無自性的空，自也不異於無自性的物質，所以經中說為『色不異空，空不異色』。色空兩者，一般看成是敵體的兩法，色是實實在在的物質，空是一無所有的空無，當然不能體認它們的不異，其實二者是沒有差別可說的。福州靈雲志勤禪師，初在溈山修行，因桃花而悟道，說了如下的偈頌：『三十年來尋劍客，幾逢落葉幾抽枝，自從一見桃花後，直至如今更不疑』。桃花是物質性的植物，每年在一定的時間內，或是落葉，或是抽枝，當它落葉成為禿禿時，不見有桃花的影子，等於這兒說的無實自性空，到它抽枝怒放綠葉時，跟著就是桃花的出現，等於這兒說的緣合的色法，落葉與抽枝，同在一樹上，能說它們有什麼差別嗎？可是這一體認，在尋常一般人，總是無法發現，而志勤禪師經過三十年的尋求，發現桃花的落葉抽枝，始對它不再有所懷疑。再以生命的肉體說，誰都知道它是色法，可是即此色法與空是不異的，如說你的肉體是空的，或如常人所說的自己，實際並非是你自己，像這樣的將一般人所認為實有自己的概念，予以徹底而毫無保留的遣除，那就知道色空確是不異的。這一說法，不但我們感到聞所未聞，就是一般宗教和各種學說，亦未夢想到這點。

佛法所說的空，曾經一再強調，不是什麼都沒有，而是充實一切的，但這充實的一切，是空以後的假相，與沒有透過空所見的物質現象等，當然有著實質的不同。禪門古德有兩句話，可以作為這個註腳：『無一物中無盡藏，有花有月有樓臺』。無一物就是空無所有的空，但並不是真的什麼都沒有，而實是個取之不盡的無盡藏，如有鮮艷無比的美花，有清明照耀的月亮，有莊嚴宏偉的樓閣，乃至有其它說不盡的事物存在，是為空與色的不異。如有人問空究竟是個什麼樣子，這是很難給予一個滿意的解答，因為它是無形無象沒有任何明顯的特徵。不過經中有時亦將空說為無相，是就顯示諸法沒有它的形相，如鳥在空中飛來飛去，從沒有留下任何痕跡，這是誰都知道的。不特在空中飛的鳥兒不留痕跡，就是現代在空中飛的噴射機，看來好像有噴

出的黑煙痕跡留存，殊不知這是一種物理的現象，飛機飛過並沒有留下它的痕跡。所以在佛法行者，了解物質現象空了以後，同樣沒有實在性的東西殘留。在沒有通達空前，總好像有個什麼，障礙自己的視線，不能看清事物的真相，到了體解空後，除去眼前障礙，自然看清宇宙的一切，沒有那樣是有實體的，有的只是幻化的假相，而實空與色是沒有任何差別的。

色空不但是不異的，進而還可說：「色即是空，空即是色」。對此先舉淺顯的比喻：如北方一到冬天，樹葉紛紛的落了，樹葉是色，葉落是空，這豈不是色即是空的最好證明？殘冬過後，春天到來，從空無一物的枝幹上，生長出叢叢的綠葉，無一物是空，綠葉生是色，這豈不是空即是色的最好證明？是以萬有諸法，一面看是緣起現象，另面看是空性之理，而實空色是相即不相離的。不過諸位要知，佛法不是專講理論，同時亦極重視實踐。印順大師解說這兩句話說：『色即是空與空即是色，在修持上是觀法，是趣入空相的方便。在說明上，這是與二乘的差別所在。這是事實，是佛教界的事實。被稱為小乘的聖者，觀五蘊而證入空寂，意境是超越的，是超越於生死的。因而自然的傾向於離五蘊而入空，離世間而證涅槃。從而作體系的理論說明，那就生死與涅槃各別，形成兩項不同的內容。基於這種意解，而形成聖者們的風格，不免離世心切，而流露出「遺世獨存」，「出淤泥而不染」的精神。這在佛教中，可說是聖之清者了』。本此可知聲聞行者，在修行的時候，同樣是以五蘊為所觀的對象，一旦發現五蘊的空無自性，就不會再執五蘊為自我，而證入諸法的空寂性，就沈空滯寂，不再入這汙染的世間。

印順大師接著說：『而另一分證入的聖者，覺得迷悟雖不可同日而語，而迷者現前的五蘊，聖者現證的空相，決不是對立物。觀五蘊而證入空相，空相是不離五蘊，而可說就是五蘊的；就是五蘊的實相，五蘊的本性。如明眼人所見的明淨虛空一樣，與病眼所見的，決不是對立物，而實是病眼所見的，那個空花亂墜的虛空的真相。沒有離五蘊的空，也就沒有離空的五蘊了。這一類聖者，就是被稱菩薩的。依蘊而契入空相，意境是內在的。真理是不離一切而存在。基於這一特質，自然傾向於即俗而真。由此而發為理論的說明，那就世間即涅槃，生死即解脫，色即是空，無明實性即菩提了。基於這

種特質，而表現為菩薩的風格，那就即世而出世；不離世間而同入法界，不著生死，不住涅槃；不離世間，不捨眾生，而流露出「涅而不緇」的精神了』。又說：『然在修證的過程中，大乘還是「照見五蘊皆空」，還是證入「諸法空相」、「空中無色、無受、想、行、識」。因為五蘊是眾生當前的事實，熟悉不過的生死現實。所求所向所趣證的目標，當然不是五蘊。修證的主要目標，正是即色觀空而契入空相。在沒有契入空相以前，也說不上即色即空的妙悟。所以觀空而契入空相，就是轉迷為悟，轉凡成聖的關捩所在』。

古德更從實踐方面說出這樣的話：『若見色即是空，則成大智，若見空即是色，則成大悲』。通常說做一個大乘菩薩，必要悲智雙運才夠資格。有悲無智，固然不得稱為菩薩，有智無悲，同樣不得稱為菩薩。因為菩薩行者，向上方面，要求無上菩提，但這沒有大智不行；向下方面，需要化度眾生，但這沒有大悲不行。從修學說，假定能夠了達色即是空，就可完成大智，運用這個大智，求證無上菩提，經過一個相當時期，自能證得無上菩提。可是成問題的，就是大智的成就，必要了達色即是空，不能了達色即是空，自然無法成就大智，怎能證得無上菩提？是以在實踐的過程中，如何了達色即是空，實在是個重要課題。反過來說，如能明白空即是色，就可完成大悲，運用這個大悲，在生死中度生，是就不成問題。菩薩之所以要度生，就是發現眾生在重重痛苦包圍中，被苦襲擊得難以忍受得了，乃為悲心之所驅使，於生死中救苦眾生，眾生一日未離痛苦，自心一日不能得安，證知菩薩度生，是以悲為主導。但這悲心怎樣養成？方法當然是很多的，但在本經來說，要為透視空即是色，決不因為空而目無眾生，且正因為空，才大顯身手的，廣度一切眾生。可見色即是空，空即是色，不唯是理論的說明，而實含有實踐成份。

本經所說的色即是空，空即是色，佛在其他大小乘經中，曾以『緣起即性空，性空即緣起』來表達。緣起即性空，等於是色即是空；性空即緣起，等於是空即是色。佛法之所以一再說到諸法是空，原因是任何一法，都不是單一的獨立的存在，而是依於複雜的因緣而現起的，當諸因緣仍在支持這一法時，這法自然還可暫時的存在，到了各個因緣分散之時，其法自然也就消

失歸於烏有，所以是緣起的，必然是性空的。反過來說，正因無實自性空的，才能從緣而起諸法，假定是有實自體的，那就不能從緣而起。印順大師對此亦有很好的說明：『如不是性空，是實有自性的，那就是實有性，是一是常，也不會待因緣而有了。這樣，不但依因緣有而顯示性空，也就依空義而能成立一切法。這樣的因緣有與無自性空，相依相成，相即而無礙。如有而不是空的，就是實（執）有；空而不能有的，就是撥無因果現實的邪空。遠離這樣的二邊妄執，空有無礙，才是中道的正觀……唯有依因緣的觀照中，深求自性有不可得（「照見五蘊皆空」），才能廓破實自性的錯亂妄執，現證絕諸戲論的畢竟空——一切法空性，而得生死的解脫（「度一切苦厄」）』。像這樣的『不厭生死，不樂涅槃，成就大乘菩薩的正道』。

「受、想、行、識，亦復如是」。五蘊，向來分為物質與精神的兩類。色空的關係，如前所說，是不異的，即是的，已經知道，當知受、想、行、識的精神，與空的關係，同樣是不異，即是的，如上所說，比例可知，不用再加分析。但為使人易於了解起見，不妨作這樣的說明：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。其中受就是現代心理學上所說的情緒，想就是現代心理學上所說的認識，行就是現代心理學上所說的意志，識就是現代心理學上所說的主體精神。分別的說五蘊，固是如此，總括的說五蘊，亦可作這樣說：蘊不異空，空不異蘊；蘊即是空，空即是蘊。眾生不了解五蘊與空的不異、即是，所以於中妄執有個實在自我，生起堅固難以拔除的我見，而在生死中浪生浪死，但在平等空寂性中，不論在內在外或在內外，尋求我見根本是不可得的，果能遠離我見，通達平等空性，是為真實中道妙觀，生死輪迴就會停轉。《勝天王般若經》第三說：『菩薩摩訶薩善能通達世俗諸法，雖說諸色而不取著，受、想、行、識亦復如是』。如何不取著五蘊，是為獲得解脫的根本課題。

卷004

四 諸法空性的體證

舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

前說佛法不唯是理論的說明，而又重於身體力行的實踐，因為理論不論怎樣的高超，目標不論是怎樣的正確，假定沒有如法的實踐，理論固然成為空談，目標亦不能夠到達，這不是學佛者所應有的態度，所以實踐確是極為重要而不可忽視的。上面說的空有無礙的正觀，是屬於正確的實踐，儘管工夫相當不錯，但畢竟還沒有證悟，如再進一步的加以正觀，泯除一切相待的諸相，就真正的悟入諸法空相。空相就是空性，在梵文中，性相本是可以通用的，但只限在各別應用時，有時說為相，有時說為性，如兩者連在一起用，那相代表諸法事相，而性代表諸法理性。所以本經這兒說的「是諸法空相」，亦可說為『是諸法空性』。諸法空性究竟怎樣，無法可予以說明的，唯有到達親證的程度，方可了知是怎麼一回事，雖說自己已親切的了知，但要照所證悟的說出，不特初地菩薩做不到，就是最高佛陀亦做不到。佛法中常說：『唯證相應』、『唯證方知』。佛法行者要想了知空性是怎樣的，最好從實踐中親自去體會，在言說中是無法認識空性的真正面目。

諸法空性在佛陀也不能具體說明，為什麼經中又說種種的名稱，如空相、空性等？《大般若經》五百十六卷說：『諸法空性皆不可說，如來方便，說為無盡，或說無量，或說無數，或說無邊，或說為空』。本此應知空或空性等各種名稱的宣說，皆是佛為度生而方便假說，並不能代表所證的空寂性，所證的空寂性，誠如《法華經》說：『諸法寂滅相，不可以言宣』。因為空義甚深，不是常識的、科學的、哲學的世間知識所能通達，唯有佛法所說無漏無分別智慧所能體悟。證悟的諸法空相，縱然方便的說為空、滅、無生、寂滅等來表示，但也不過是間接的反顯，我們仍然不能理解它的真相。既然如此，何必要說？當知不用這些詞語，反顯諸法空性之理，眾生離開空性更遠，根本不知求證空性，現用間接的方法，將之略為的點出，使眾生知道空性，就是諸法的真理，或是諸法真實性，從而發起求證之心，終於有這麼一

天，也能證甚深空性，是則雖方便假說，但亦有它的作用，不要因不能表達空性，就根本的不要去說，那是一種錯誤想法。佛陀施設建立分別開示諸法空寂性，讓我們對於空寂性，有個大略的概念，就會向真理坦途，勇往直前的邁進。是則佛為眾生宣說諸法空性，確為一種慈悲心的流露！

佛用怎樣的方法開顯諸法的空性？本經告訴我們：「不生不滅，不垢不淨，不增不減」。以此六不表達諸法空性，一看就知這是從否定方面顯示的。因為無實自體的空性，既沒有它的明顯特徵，亦沒有它的形狀可得，不能從肯定方面說出它是怎麼樣，只好用不、用空、用無、用滅等這些否定的字眼彰顯。但用幾不開顯空性，那也是沒有一定的，完全是看眾生的根性如何決定。有時只說一不，就可表達空性，有時要說二不或四不，始能表達空性，後代本般若經發揮空義的龍樹論師，在《中觀論》的〈觀因緣品〉，開始就用八不標出宗要，認為唯有八不才能開顯緣起空性。可見用幾不，全看實際需要，不能硬性規定。如說一不，聽者就能領解，當然不用再說，假定一不不能使聽者領會，自然可以再說一不。佛說法的唯一目的，無非要使眾生，悟入諸法空性，從來都是活潑潑的，那裏會像後來教條主義者那樣死板板的，離經一字不敢宣說！現在佛要從五蘊法上說明諸法空相，因為眼所見的有形物質與眼所不見的無形精神，集合而成的這世界上所有的一切存在，沒有一樣不是空的相貌，但空之所以為空的深義，想直接的把它表達出來，是絕對不可能的，所以不得不用否定的方法予以開顯，因而有六不、四不、二不等之說。

『不生不滅』，是第一對，為對生滅說的。如吾人的生命初生，一般說之為生，到了生命結束，一般說之為滅，或者叫做死。吾人生命以及眾生界出現在這世間，沒有那個可以永恆存在的，生了就不能不死，有生必然就有死，這是無常的定律，誰也不能越過的。正因人不能避開一死，死遲早總歸會要來的，所以人們一想到死，自然就會感到痛苦，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，都沒有它的實體而自性空的，在諸法空性中，既沒有生也沒有滅，那裏可以說為生滅？它真正是無始無終的永恆真理。永恆真理的諸法空性，過去過去的無始，原本就是這樣

的，不是現在才這樣，那裏可以說它有生？當知一般人所說生，是約本來沒有的，現在突然的出現，諸法空性不是新產生的，說它生自是錯誤的倒見。永恆真理的諸法空性，不但過去過去是如此的，就是未來未來亦如此的，自然不可說它有滅。諸法空性，是超越時間和空間的，所以既沒有生，也沒有滅，因而說為不生不滅。我們所見到的生，不是有個生自性，而是因緣的生起；我們所見到的滅，不是有個滅自性，而是因緣的散滅，緣起的生滅，實在就是不生不滅，如在緣起的生滅上，妄執有實生實滅，那就落於自性見！《勝天王經》第三說：『世尊！若一切諸法不生不滅自性空離，云何有佛出世及轉法輪？云何菩薩於無生法而見有生？佛告勝天王言：大王！法不滅故不生，何以故？性不變易故，但以世諦因緣見有生滅，皆是虛妄非真實有』。諸法本來是不生的，在世諦因緣中，縱然見到有所謂生，而實沒有什麼新的東西出生；縱然見到有所謂滅，而實並不什麼都變為無有；一切的一切，都是幻生幻滅，不可執為實生實滅。

『不垢不淨』，是第二對，對垢淨說的。垢是汙垢，就不潔淨說，淨是清淨，就無染汙說。現實世間的人，對於萬有觀察，不是認為美好清淨的，就是認為汙穢醜惡的，因而終日在這兩者之間選擇，汙穢齷齪的，就想離得遠遠的，不願與之接觸，深恐受到汙染；清淨美好的，就想多與之接近，好像接觸多了，自己亦成美麗。這實在都是吾人的虛妄分別，在無自我世界的諸法空相中，根本無有垢穢，亦無所謂清淨，原來是不垢不淨的。如從淤泥中生出的蓮華，不為淤泥之所染，當然是就沒有垢淨可說。有了垢淨的虛妄分別，必然就要去離垢求淨。佛教中有這麼一個故事：過去有個出家人，到信徒家中誦經，信徒很誠意的，做了很好飯菜，供養諸位僧眾，僧眾發現飯菜不潔，誦完經後，誰也不吃就回。可是過了兩天，又去信徒家誦經，信徒做成極為有味的飯菜供養，僧眾也就很樂意的應供，而且讚不絕口的說很可口，但信徒很老實的說，前天見到諸師不吃就回，實在不好意思，今特將前天飯菜，重新加料燒得熱熱的供養。從這事實看，有什麼垢淨？中國俗語說：『眼不見為淨』。若垢若淨，都是分別，殊不知對於萬物價值的判斷，不能僅從表面上看來決定的。不過這裏所說的垢，是指眾生內在的煩惱，煩惱

就是極為不淨的，受了它的蒙蔽汙染，就看不清事物真相。是不是有實質的煩惱？當知這同樣是無自性空的，果能了解空之為空，空中是無有垢染煩惱的，所以說為不垢。諸法空相是不垢的，從煩惱圈中跳出來，透闢的證悟諸法空性，使空性不再為煩惱包圍，可不可以說為清淨？不可！因空性本來是清淨的，現在脫出煩惱，不過還其本來的清淨，並不是有個新的清淨出生，所以說為不淨。如人能於不垢不淨的空性中，過其自由自在的生活，是就真正生活於優美環境裏，不再為染淨所困！

『不增不減』，是第三對，對增減說的。增減是在不圓滿的法上講的：如池塘中的水，原是很少的，下了一場雨，池水增多起來，這個叫做增；如久不下雨，水慢慢消耗，池水減少很多，這個叫做減；而這增減，吾人隨時都可發現到的。可是經中說到印度某個地方有個猿澤池，是為奇特的一個水池；不論下怎樣大的雨，池水從來不曾有所增加；不論怎樣為日光照耀，池水從來不曾有所減少；這確可作為這兒不增不減的詮釋。諸法空相是究竟圓滿的真理，不論凡夫怎樣與它覿面相逢不相識，而它總是徧一切處無所不在，從來不曾有所減少，是為不減；不論聖者怎樣完滿的體證諸法空相，諸法空相還是那樣圓滿的空相，並沒有增加一些什麼，是為不增。吾人終日在增減中討活計，因而不免時為增減感到不安。如受到人的稱讚，就覺增加自己身份而感到歡喜；如受到人的毀謗，就覺減低自己身份而感到悲傷，殊不知這是不必要的，因為不論什麼人，一向受到人人的稱讚，或向受到人人的毀謗，不說現在沒有這樣的人，過去、未來亦沒有這樣的人，受讚或受謗，都是一時的現象，為什麼受它所轉而有悲喜的情緒？這不是自擾自困是什麼？假定通達諸法空相，不為一時現象所動，心湖就會安靜，不揚增減之波。

本經所以用六不，以顯示諸法空相，印順大師《心經講記》中說：『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』。照這樣說，經以六不開顯空相，可以說是恰到好處，既不可以減少一不，亦不可以增添一不，是以知道佛陀說法的善巧。

卷005

五 蘊處界三的空無

是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界。

佛陀認為人類一切問題，都由執著而來，唯有破除執著，始獲生命解脫，所以佛特以空，破除眾生妄執。有人聽到佛法說空，不特很難接受，而且有所怖畏，佛為什麼專愛說空？不是佛愛說空，空是諸法實相，唯有廣說空義，才能破除情執。如上所說的五蘊，不論一般人怎樣認為是有，但經詳細的加以分析，知道物質性的萬物固然是虛幻不真實的，就是情緒的受，表象的想，意志的行，認識的識，無不是虛幻不真實的。「是故」在萬有諸法「空」相「中」，根本「無」有眾生所執實有的「色」，亦「無」眾生所執著實有的「受、想、行、識」的精神。這在前面已詳細的說過，這兒不再重說。佛法是以有情為本的，但組織有情生命的要素，佛有時說為五蘊，有時說為六處，有時說為六界。因而要想認識有情之所以為有情，唯有從這蘊處界的三方面，加以分別觀察，亦即是從不同的立場去分別，方能看到有情的各個側面。印順大師的《佛法概論》中說：『蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；界觀，詳於物理的分析。依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受的自然界。六處雖專為有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心外界的一切。這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存在者，不能偏重於物質或精神』。五蘊的空無自性，在前已詳細說過，下面專來談談十二處與十八界的無自性空。

「無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法」，就是通常所說的十二處。前者是六根處，後者是六境處。處，是生長門義。意說吾人的認識作用，是由內根外境的和合而生起的，單根固不能生起認識，獨境亦不能生起認識，必須根境兩者的相結合，始有認識的作用生起，所以經說：『二和生識』。如我現在手中拿著一本書，問諸位是否看到？諸位必然說

看到。若問用什麼看？諸位必說是用眼看，好像就是這個眼睛在看這本書。接著而來的問題，是眼根看還是眼識看？就有不同的答案：有部說看是眼根的作用；大眾部說眼根不能看，眼識才能看，不過識要利用眼根才能看；犢子部說根識都不能看，要我才能看；其他還有說五識相應慧心所能看；甚至有說與識相應的諸心心所能看。同樣是看外色，有這眾多不同說法，是則究竟什麼能看，確是值得論究的問題，在此不能詳為論說，以經解經，還是談談眼根是否能見。

眼根是色法，不但有部這樣說，而是各派學者所共同承認的。但是眼根的組成，有內外的兩部分：外部可見的稱扶塵根或浮根塵，即現代生理學上所說視覺器官，內部在瞳仁裏面微細不可見的，叫做淨色根或勝義根，即現代生理學上所說視神經。視覺器官不能見，等於佛法說扶塵根不能見；視神經能見，等於佛法說淨色根能見。依般若空的思想說，自性眼根的見色，根本是不可能的。印順大師的《中觀論頌講記》說：『眼根既不因他（色、識等）而自體成就能見性，那麼，在沒有見色生識的時候，眼根的能見性已成就，應該有所見；這時，既不見色而有能見性，那就應該能見到自己，否則，怎麼能知道他是能見性呢？但事實上，他從來只見到外境，「不能自見其己體」的』。所以說實有眼根能見，是不應道理的。然則我們怎麼能見？眼根所以有能見的作用，是不離色境等而見的，亦即所謂眾緣和合而見的，在所應具備的條件中，如缺少了任何一個條件，就沒有見的可能性，怎麼可說眼根有能見的自性？再說，眼根有扶塵根及勝義根，而這兩者須皆健全，加上其他條件，方有見的可能，如內在的勝義根壞了，或視神經斷了，縱然扶塵根完整無缺，仍是不能見的。是以證知一般說的眼根見色，並沒有正確的了解見之所以為見的真義。況且眼根的本身，亦由各個條件組合成的，要想求個實有自體的眼根不可得，所以經說『無眼』。明白眼根自性不可得，其餘耳、鼻、舌、身、意的五根，沒有它們獨立自體的能聞、能齅、能嘗、能觸、能知，也就比例可知，不用再加解說。

唯六根中的意根，是精神的泉源，望於前五色根，亦可說為心根。依眼根發眼識，能夠見色塵境，依耳根發耳識，能夠聞聲塵境，依鼻根發鼻識，

能夠覺香塵境，依舌根發舌識，能夠嘗味塵境，依身根發身識，能夠觸觸塵境，依意根發意識，不但能知別法處（受想行），還能徧知過去、未來、假實等的一切法。『我們的認識活動，根源於六處，而六處即有情的一切，所以佛陀常說六處法門』。六根為一切認識的通門，通過六根門頭，才能認識一切，本是現象界的實情，沒有什麼難以了解，可是世人透過六根，決定一切行為活動，完全聽任六根指揮，終於使自己的生活，不斷追求物質享受，墮落為物質的奴隸，甚至造成社會混亂不安，能說這不是人類的一大悲哀？如果正確了解佛說無眼耳鼻等的真義，明白組織生命自體的六根，原是如幻如化沒有實在的自體，通過六根而享受到的物質生活，甚至精神生活，亦是如夢般的不真實，那就不會再去追求物質生活的享受，由人類自己所製造出來的社會種種問題，亦即自然的歸於烏有！

不要看六根安然的在生命體上的各個部分，事實它為自己以及人類，不知造成多少嚴重問題，如我們罪惡的造成，就是通過六根而來，所以佛特要行人嚴格的守護六根，以免六根不斷的向外發展。但是所謂守護六根，不是要你眼不外看，耳不聞聲等，將六根完全塞住，像這樣的封鎖六根，那是沒有什麼用的。眼儘管看這看那，但不為外境所轉，看到好的不起貪心，看到壞的不起瞋心；眼根如此，其他諸根，亦是這樣，是為守護六根。《楞嚴經．大勢至圓通章》仁說：『都攝六根，淨念相繼』。佛法行者在修持時，果將六根收攝起來，不論修什麼法門都可得到成就。但是人很奇怪，要他根門不動，他偏偏的要動，要他不要執著，他偏偏要執著，以致修行的雖多，但得成就的很少，能說不是六根給與行者過患？

吾人生命體上明明有六根，這是任何人所無法否認的，一旦聽說無眼、無耳等，一般人會感到相當驚奇，甚至指著眼睛說，這不是眼是什麼？不特一般人如此，就是禪宗極負盛名的洞山良价，幼年讀《心經》，讀到『無眼耳鼻舌身意』時，由於年齡很小，不覺大吃一驚，並且用手摸摸眼等，自言自語的說：『我的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體，不都完整無缺的存在嗎？為什麼經說無眼耳鼻等』？這當然是個非常有趣的問題，什麼人如稍留意到經說無眼耳鼻等，都會感到驚奇而作這樣自問。事實在不解佛法空義的人

，世間那怕具有極為高深知識的學者，如去問他為什麼無眼耳鼻等，相信他亦瞠目結舌的無法解答。還有現在的生物學家以及解剖學家，對於人類生理機構，儘管有著詳盡研究，甚至說得頭頭是道，但若問他為什麼無眼耳鼻等，同樣的不能給與你一個美滿的解答。唯有從佛法無自性空的立場觀察，才能真正了解佛說無眼耳等的慈意。要知組織生命自體的諸根，雖說各自站在它們的崗位，但我們決不能站在自我的立場，以實有自體的觀點去認識它們，唯有從無自性空方面去透視它們，始能體會經中說的『無眼耳鼻舌身意』。到了這個程度，六根門頭就會放光，而且得到六根清淨，不為六塵之所染汙。

六根空無自性，已如前說，六塵空無自性，現在略說。六塵中的色塵跟色蘊的色，有著不同：色蘊的色範圍較廣，凡是物質都包涵在內，色塵的色則僅指眼根所對的色境，範圍很狹。六塵是六根所取的境界，如色塵為眼根所取，乃至法塵為意根所取。法在佛法中說來，其範圍是非常廣的，如世間法、出世間法，有為法、無為法，有漏法、無漏法等，無不屬於法的範圍，至於法塵的法，專指意根所對，經中稱為別法處，不能代表一切法。如是客觀外在的六塵境界，為什麼也說它是空無自性？因為色等的任何一境，都是眾緣和合而成，沒有一境可說獨立自存，如欲於中求其實在自體，根本是不可得的，所以特用一無字，予以徹底的否定，不承認一般所說的實有。是以眼所看的，耳所聽的，鼻所齅的，舌所嘗的，身所觸的，意所知的，凡是生命所接觸到的外在境物，都是虛幻不真實的。實有論者不能體會到所認識的虛幻，總以為用自己眼睛所看到的，這樣就是這樣，確實是不錯的，用自己的耳朵所聽到的，不論其音聲是柔和或粗暴，都以為確實如此的，不能說它不是實在。總說一句，凡是自身所體驗到的，沒有一樣不是真實的。但在我佛看來，這都是錯誤的，根本沒有正確的了解客觀境界。六塵個別解說，別處說得很多，如我的《心經講記》中，就曾詳細的談到，在此不再多說。

接著所要說的，是十八界的無自性空，如經說：「無眼界乃至無意識界」。界在佛教，或解說為種族，或解說為種類，或解說為界限，如以現在的話說，可解為『認識的領域』，就是從眼的領域到意識的領域，共有十八個領域，所以稱為十八界。但在經中，對此十八界，說得很簡單，並沒有全部列

出來。如六根的領域，只列出眼根的領域，六識的領域，只列出意識的領域，其他的十六個領域，用乃至兩字，將之超略過去。原因六根的領域及六塵的領域，在前都已一一說過，現在當然不用說它，六識的領域，雖有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的六大領域，但都是從根境和合而來，根境既各有六，認識當亦有六，三六成十八界。吾人的認識，不論屬那種，它的活動生起，並非無因無緣，在內要有根為它的所依，在外要有境為它的所緣，唯有根境二者的具備，然後始有認識的發生。以眼識的了別作用來說：內要有眼根為它的所依，外要有色境為它的所緣，如是根境的相互接觸，始有眼識的活動作用生起，如根境二者缺少任何一個，要想有眼識認識的出現，那是絕對不可能的。經中說為『二和生識』，就是如此。眼識是這樣的，其他五識亦然。

根境和合生識，是最基本的兩大條件，但性空大乘佛法，說要四緣才能生識，就是因緣、次第緣、緣緣、增上緣。如《中觀論頌．觀因緣品》說：『因緣、次第緣、緣緣、增上緣；四緣生諸法，更無第五緣』。因緣，是指能為親因的緣，不一定如唯識學上說的種子；次第緣，有的地方叫做等無間緣，體性是一分的心心所法。前念的心心所法，能為次第的後念心心所法生起之緣，所以叫次第緣。緣緣，就是所緣緣，也就是六識所認識的對象，因所認識的對象，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。增上緣，廣泛的說，『不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣』。但以特勝說，是以六根為生起六識的增上緣。其後唯識大乘，更說『眼識九緣生，耳識唯從八，鼻舌身三七，後三五三四』，分別諸識所需具備的緣或多或少，說來相當麻煩，這兒不加詳論。不論那一種法，只要是因緣生的，必然沒有實自體，誠如經中說的『緣起性空』。現在十八界，既皆從眾緣生，那就不能如一般人，把它看成是實在的，假定世人定要執為實在，那我倒要問問世人：你是以什麼為識的自體？如以根為識的自體，則識應該唯從根生，還要境做什麼？如以境為識的自體，則識應該唯從境生，還要根做什麼？然而事實單根獨境，都沒有識的作用生起，怎可說識有實自體？佛以般若空慧，證知無實自性，所以用一無字，否定其實在性，特地說為

『無眼界乃至無意識界』。

蘊處界的三科諸法，如上一一分析，必皆知其無性，但這要以般若觀慧觀察，方能契入諸法空性之理，始克不再執著諸法實有。所以行深般若的行者，不特照見五蘊皆空，亦能透視十二處及十八界，亦皆都是空無自性的。唯有通達三科諸法，都是緣起無性空的，方不致於再執有個實在自我，更不會再執有實在諸法。

卷006

六 徹悟十二緣起空

無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。

上面所說蘊處界三科，是佛對宇宙萬有的分類，雖初未說到它們的空無自性，但到般若會上就開顯它們性空；現在所講的十二緣起，是專就生命的流轉還滅而論。佛教的緣起觀，雖說一切的存在無不是緣起，諸如精神界物質界，沒有一樣不是緣起的，但最重要的還是以有情的生生不已之存在為中心的。有情為本所論說的十二緣起，其內容是：『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』。這是開顯的生死流轉，但眾生並不永遠的在生死中流轉，一旦突破生死緣起的十二鈎鎖，就可還滅於寂靜涅槃。而還滅律的內容是：『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，生滅則老死憂悲愁惱純大苦聚滅』。

生命鈎鎖的十二緣起，在大小乘經典中雖都談到，但並沒有不同的說法，可是到了佛滅度後，大小乘學派的學者，對於緣起支的解說，就有了不同的觀點：如小乘有部學者，從分位緣起的立場出發，作極機械的亦即靜態的，說明一支一支的獨立性，各支之間似沒有相關性。如說無明，似乎只有無明，沒有其他支含在其中，像這樣一支支的說明，未免太過機械，沒有點生

動性，可是佛說緣起，不是這樣刻板式，而是支支之間有著連鎖性，甚至一支含有其他諸支，唯有像這樣的開顯緣起，方能說明生命的輪迴不已。但這十二因緣說，雖側重在說明生命的歷程，但若將緣起說，擴大開來運用，宇宙間的萬事萬物，沒有一樣不在緣起法之內，就是大自宇宙，小至一粒微塵，都可用緣起來說，所以緣起是佛法的特質，是不共世間的真理，對於萬有諸法，如不從緣起去透視它，那就不能認識它的真相，唯有了解緣起法，方不致誤解諸法。

佛以十二緣起說明生命歷程，不但使人了解生命的連續不斷，而且還可糾正當時有些學者，對生命的錯誤解釋。如常見論者以不滅的自我，說明生命的連續性，以為你原來是怎樣的生命，到改頭換面時，仍是那個生命的出現，像這樣顯示生命的來來去去，不但沒有正確的認識生命在世界舞臺上的活動，而且還含有極大的危險性，因既同一生命的前後改換，人們自然想到不關行為的價值，那就不妨運用這個生命，想要做什麼就可做什麼，人世的秩序怎可維持？人生的道德怎能建立？還有斷見論者，不但不承認有與生命相關的德行，且根本不承認有生命的相續，認為這個生命結束後，如燈熄滅一樣，既沒有肉體存在，亦沒有精神存在，人們如果接受這個思想，那就大膽妄為的無所不來，既不畏懼因果律的制裁，亦不要負行為活動的責任，橫豎生命結束一切皆完，做人為什麼要嚴守道德的崗位？這末一來，世間不是大亂？另有神定論者，認為人的生命，不是自己所能主宰的，一切聽命於神的指揮，神要我們怎樣，我們就得怎樣，只要體貼神的意思，就可獲得幸福快樂，不要自己負什麼責任，不用說，這同樣是錯誤的思想，不能使人的行為合理。釋尊透闢的了解生命歷程，特以十二緣起，說明生命歷程的連續性，糾正上面的三種錯誤思想，引導人們走上人生的正軌，告訴人們生命前途如何，完全要靠自己來創造，既不能依賴什麼神力的賜予，更不要以為生命永遠不變，亦不可受生命結束就沒有的思想誤導，要堅信在生命未獲解放以前，總是在不斷的循環連續，而生命的苦樂與否，全操縱在自己手上。

生命緣起的十二因緣，雖以無明為首來說，但它卻不是生命連續的開始，而是造成罪惡的動力。為什麼？要知無明是蒙昧無知的，對於善惡、業果、

三寶、四諦等的各種事理，不能無謬的正確了知，明明做錯了還以為很對，這不是無明是什麼？由於無明的蒙昧，在一切法上固然都可產生錯誤，但最主要的還是不解緣起性空，不解性空，就會執著諸法實有，特別是執著生命自我的實在，不解緣起，對於善惡因果的事相，自然也就不能了知，由此而造成種種與煩惱相應的業行，成為生命流轉的根源，如將這個源頭的無明予以撲滅，不但可以截止生死流轉，而且還可導向無上正覺。所以佛法行者，對於無知無明，不得不特別重視，因無明的有無，關係生命的繫縛或解放。可是說到無明的如何撲滅，就得探究無明的有無實性？如它是有實在自體的，那就不論運用怎樣的力量，都不能將它徹底的撲滅，幸而無明亦是在各種條件結合下而有的，求其實在的自體是不可得的，吾人如用般若透視其實性不可得，無明當下就是明，並不要在無明之外，另求一個什麼慧明。因此現在本經，特別說「無無明」。果真了知無實無明，生死問題就得解決，假定不能根絕無明，我們這個苦的生命，必將無限期的開展下去，不知要到什麼時候，才能獲得生命解放！

以無明為緣而有行，行是決定吾人行為活動的性質，不是性質良好的善行，就是性質醜陋的惡行，再不然，就是性質安定的不動行，而這種種不同性質的行為，都是透過身口意三業行而表現出來的。由於以自我為中心而造作的行業，不論其性質的好壞，都是將生命繫縛在生死中，不容你得到生命的解脫！

以行為緣而有心識，心識是新生命寄在母胎內的開始，但這唯是就胎生有情說的。但每一個新生命來，實際是由行業之所決定的，由於行業有著三類性質的不同，新生命究在那個舞臺出現，那就要看不同性質的行業力量強弱加以判斷。如再來做人的行業成熟而又強而有力，那它就可牽識來到人間入於母胎受生，完成人的新生命。是以做人應該重視行業對死後生命的影響，因意志之行，不獨決定人的行為活動，更影響人的來生是個怎樣的生命。

以識為緣而有名色，是說識的入胎受生而成新生命，不唯是識而已，還有父精母血，如是三者和合，方能構成再生的生命，亦即所謂新生命的開始，像這樣心色和合的新生命，在母胎中逐漸增長，就到達名色的階段。代表

生命的名色，在一期生命中，雖說都是如此，但在這裏是指母體內的胚胎。有人說：心識從已往的存在，注入這個新的個體，從此前後兩個生命，就相互的連貫起來，即原來生命所保存的行，對新生命的性格，發生極大的影響。

以名色為緣而有六入，是說新生命在母胎中，繼續不斷的增長廣大，就逐漸的形成完整的生命體，眼耳鼻舌身意的六根，無不健全的具足。或有人問：名色增長為什麼就會完成六根？當知眼等的前五色根，是由色的開展而成，最後屬於心根的意根，是由名的開展而成。當然，在這過程當中，還有微細心識的執持，而這能執持的微細心識，不是其他的什麼精神作用，就是意根。由是構成名色與六入相互密接的關係。

以六入為緣而有觸，是說新生命要離開母體而誕生的時候，其在母胎內發育成長的感官機能，假定健全而沒有什麼缺陷的話，就會通過感覺器官及心意，接觸到客觀外在的對象，就有觸的產生。雖有說觸是在三五歲的階段，而實在整個生命歷程中，都有觸的功用。如嬰兒呱呱墜地當兒，接觸到外在的冷風，就感觸到難以忍受，這不是觸的功用是什麼？一般所以說在三五歲時，因在生命發育這個階段，縱然接觸到外在的什麼，仍然無法予以識別辨知。

以觸為緣而有受，是說通過與外在的接觸，開始有了各種不同的感受，受雖是多種多樣的，但要不外於苦、樂及中容性的三種，這完全是由不同環境而來。印順大師《中觀論頌講記．觀十二因緣品》說：『環境不適合自己的情意，就生起苦受；環境適合自己的情意，就生起樂受；中庸性的環境，就生起捨受。受與觸的不同是：觸是觸對外境，外來的影響多，沒有外境，觸的作用不能生起；受是領納，是內心的感受，內心的關係更大。他對外境感覺而來的境界，更以主觀的心境去領受他。凡苦樂的情緒，以及喜怒哀樂，都是受的一種姿態』。

以受為緣而有愛，是說通過心對外境的領受，就對自己所滿意的境界，生起熱烈的渴愛，在沒有得的時候，總望能夠得到，在已得到的時候，總望保持不失，這當然是就感官所得快樂而渴愛說的，至於苦的方面，在它沒有

來的時候，總希望它不要來最好，若是已來的痛苦，總望愈早離開愈好，一般認為這不是愛，因求苦的遠離，那裏說得上愛？殊不知這是變相的愛，仍然屬於愛的一種，因為愛著快樂不離，當然不願苦的來襲！

以愛為緣而有取，是說因對樂境而生渴愛，進而就想對所愛的，如何取為自己所有，亦即快要到達採取行動的前奏，甚至不惜犧牲一切的，馳取追求自己所渴愛的。是以取之所以為取，原因非常簡單，就是前面定有自己所渴愛的東西，這才想要把它取為己有，不能讓它隨便的失去，如失去了就再無法得到，這是多麼強而有力的？但這還是煩惱衝動的階段，並沒有正式的有所行動。

以取為緣而有有，是說在強而有力的渴求取得的態勢下，於是正式的採取行動，就構成了業力的存在，所以通常都把有解說為業，為未來生命生起的動因。印順大師說：『取是身心的實際活動，造成未來三有自體的潛在，接下去就是未來生死（有）的到來，取的馳求，就奠下招感未來三有自體的動力』。是以緣起中的有，可解說為業因，亦可解說為報，因為有了業因，必然就感果報，二者有著不可分離的關係，看你是從那一角度來講。

以有為緣而有生，是說由於有潛在的業力存在，一旦各種因緣和合，未來的新生命，就會再度生起。生命一旦出生，如以人類來說，那你在這人生的一生中，就要不可避免的，面對一切的痛苦，證知生命的苦痛，是以生為根源的，如果沒有生，那裏會有苦？

以生為緣而有老死，是說未來生命的出生，不是永恆存在的，而是像現在的生命，在無常不息的推動下，終於向老死的終點奔馳，以結束其生命。有情的生命，始終是在這樣循環著的。可是眾生不知死從生來，對於生總是愛著的，對於死總是厭患的，殊不知沒有生怎會有死？是以真正欲求生命解脫的，首要未來不再有生命的受生，亦即佛法說的不再有『後有』的活動。如一方面要求生，而另方面不想死，怎麼能夠做到？佛說眾生顛倒，其故在此。

生死流轉的緣起有此十二支，但本經只說最初的無明及最後的老死，中間的十支用乃至兩字予以超略過去。因為十二有支，是佛常常講的，一般聞法大眾，已經聽得很多，所以不為一一列出。現為一般聽法以及閱讀的人，完整的認識十二緣起，所以個別的略為說明。但此十二有支，有沒有各自獨立自體？沒有！是以經中特別說為：『無無明，乃至無老死』，用一『無』字，予以一一否定，使我人不要對此有所執著。原因十二有支，是相互鉤鎖的，如各有其實體，那就永遠鉤鎖，再也沒有突破鉤鎖一日，還談什麼生命解脫？是以這一『無』字，有其萬鈞之力。

經說：「亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」，是開顯涅槃還滅律。此中『盡』字，就是『滅』的意思。因而，無明盡，就是無明滅；老死盡，就是老死滅；中間的十支滅，同樣用『乃至』兩字，予以超略過去。怎樣扭轉生死流轉而成涅槃還滅？依於緣起法說，要為成就正見，運用此一正見，爍破蒙昧無明，除去渴愛求取，不再執實自性，不再造作行業，就不會有未來生命的出現，生死輪迴從此停止，是為緣起的涅槃還滅。《佛法概論》說：『這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來……這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因為緣起的有為生滅法，本是從眾多的關係而生起的。既從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎！所以涅槃的安立，即依於緣起。這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅，歸空與歸滅，是沒有什麼不同的』。涅槃還滅建立在緣起法上，從印順大師這段文的說明，可以清楚的了知。

涅槃還滅是佛弟子所要完成的目標，但完成了這一崇高目標，是不是有緣起還滅的實體？沒有！因既終歸於空，那有什麼實體？要求涅槃解脫，是印度宗教界的共同要求，不是佛教所獨有的，但一般宗教學者，找不到正確

道路，以致無法獲得涅槃解脫。《勝天王經》第三有說：『邪見外道為求解脫，但欲斷死不知斷生，若法不生則無有滅。譬如有人塊擲師子，師子逐人而塊自息；菩薩亦爾，但斷其生而死自滅。犬唯逐塊不知逐人，塊終不息；外道亦爾，不知斷生終不離死……善知因緣諸法生滅……知緣生法空無實有，不起我慢』。任何人稍為一想就會知道，死是從生來的，沒有生怎有死？在這死生之間，使人感到最大不安的無過於死，所以一聽到死，就感到悲哀，使人覺得最為安心的無過於生，所以一聽到生，就覺得欣喜，殊不知這完全是錯誤的！我們佛法行人，始終需要記得：死是從生來的，欲想真得不死，最好先求不生，不然的話，那就如印度有些思想錯誤的宗教學者：『不知斷生，終不離死』。唯有在生死現象中，通達生死的不可得，歸於寂滅無生的空性，方能真正的獲得生命的大解脫大自在！

卷007

七 洞達四聖諦理空

無苦集滅道。

十二緣起的無自性空，已如前說；四聖諦的無自性空，現在續談。佛初為五比丘說法，就是說的四聖諦；最後佛將要入涅槃，為諸比丘所教誡的，仍是這個四聖諦；就是中間一代時教所說的，仍不出於四聖諦的範疇。因此，我們可說四聖諦，為佛陀教說的大綱，亦為佛陀教法的基本教理，所有大小乘的一切思想理論，無不是由四聖諦開展出來。為什麼要這樣講？因這四聖諦，是佛究竟證悟到後，特別說出來以覺悟群生的四大真理，世出世間的因果起滅，都建立在這上的。苦集二諦，不但說明世間的因果，亦是說明宇宙人生的真相；滅是出世間的解脫果，亦是學佛者所有的崇高理想；道是證得出世寂滅的因，亦是要求到達崇高理想應有的正行。諦是真實不虛的意思，也就是真理，含有永久性、普徧性，不是任何人所能改變得了的。正因四諦具有世出世間的兩重因果，如配合前說的十二緣起：苦集二諦為緣起的流轉，滅道二諦為緣起的還滅。一切佛法不管說得怎樣多，要不外於流轉與還

滅的兩大門，四聖諦既包含這兩大門，如說它將一切佛法攝盡無餘，亦不為過，可以想見它的重要性。

有次佛陀說到四聖諦，曾舉喻說：苦諦猶如生病，集諦猶如病因，滅諦猶如病癒，道諦猶如良藥。生存在這世間的人，沒有那個不生病的，但是病起必有原因，決不是無因而生病，發現了病因後，就針對那病因，予以善為治療，可是要得病癒，還得服用良藥，這是世間醫生治病必有的過程。無上醫王為眾生治生死病，同樣是如此的：苦是現實世間的病態，亦是一種極為嚴重的苦果，但這苦果不是突空而來，必有苦之所以為苦的原因，而集正是指出病態世間的因由，如何滅除病態世間的原因，使苦果不再繼續的生長，是為出世的滅諦，病得消滅是不成問題的，但應服用怎樣的法藥，是亦醫王特別所重的，所以說種種法藥，以治眾生的大病，是為出世的道諦。於中所要特別觀察的，是構成生死大病的集諦，如沒有這個集諦的因素，眾生不會患嚴重生死病的，現若從冷靜的觀察中，如實發現苦的因素，知道苦是由集來的，就會要求淨化革新，向解脫的大道邁進，從而獲得生命解放！本此可知苦集二諦的觀察，雖是偏重於現實世間，但不無含有依現實而反應理想的用意在內，因對現實有了強烈的罪惡感，自然就會激發出離心，加強向上心，要求向崇高理想前進，再也不能安於現實的病態世間！

現將四聖諦，略解說如下：

一、苦諦：苦在『度一切苦厄』一句經文，已有所說明，現再略為一談。苦是逼迫性，意說吾人以及眾生的身心，長期的陷在痛苦的深淵中，受種種痛苦的逼迫，甚至被逼迫得透不過氣來，可以想見這個世間，到處充滿了痛苦，不論什麼時候，不論什麼地方，無不受痛苦的逼迫。《法華經》說：『三界無安，猶如火宅』；又說：『眾苦充滿』。世間所以有諸痛苦，實因世間是無常的，《阿含經》中到處說『無常故苦』，足以證明苦由無常而來。試看現實世間的一切，內而各自的生命，外而廣大的國土，以及森羅萬象，有那樣不在無常演化中？無常，經中說為遷流不息，現在說為新陳代謝。宇宙與人生的各種現象，既然都是在不息的演化，當然不能保持它們永恆不變的狀態，所以自然界有生住異滅的密移，生命界有生老病死的侵蝕。生存在

這樣新陳代謝的過程中，那裏還有什麼樂趣可言？佛陀不特成道後，體悟了無常真理，就是尚在深宮中，亦是受到無常的啓示，才犧牲世俗的王位，矢志於聖道的追求，無怪於正覺後，為眾生說法時，特發出『無常故苦』的真理之音，告訴人們對這現實世間的一切，不要戀戀不捨的貪著，因為遲早都要成為過去，不會為你永遠所有！

人生在這缺陷重重的現實世間，絕對沒有如一般人所想的美滿，要時刻的記取佛說的四無常偈，那就是『積聚皆銷散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死』。任你是個怎樣樂天知命的人，忘記世間痛苦，要在苦中作樂，但終敵不過無常所必帶給你的痛苦，最後不得不向痛苦投降，確認世間是一大苦聚！可是這個『人生是苦』的鐵一般的事實，如說給一般沈醉於享樂者聽，不特不肯接受，反而更瘋狂的尋求人生的樂趣，認為人生就應該是享樂的，放棄人生應享的快樂，豈不是做人的最大愚笨？這真成為我佛所說的可憐愍者！嚴格說來，人生是苦，不唯現實人生是苦，在生命的長期流轉中，無始來就受諸苦的逼迫，不過眾生不知而已。經中佛曾說過：眾生在生死輪迴中，所流的血，所淌的淚，假使將之積累起來，比之四大海水還多。為什麼會流這麼多的血淚，還不是為苦所迫使然，如果不是為苦所迫，怎麼會得流血流淚？愚癡頑鈍眾生，雖受這麼多苦，但是不覺不知。佛陀感於眾生的愚昧，開始吐露法音，就吹起人生是苦的號角，以驚醒在迷夢中的眾生，唯有解決人生大苦，生命才能得大解脫！由於眾生不知有種種苦，所以經說凡夫有苦而無諦，唯有知道苦是真實不虛的，像二乘那樣，方可說是有苦有諦。

二、集諦：集是聚合的意思，以報感為它的特性。眾苦煎迫的人生是苦的結果，但以什麼為苦的原因？亦即這悽慘的局面是怎樣造成的？不得不加以推究。佛陀告訴我們，這是由於放縱煩惱的活動，造諸有漏業而來的，是以集諦包含煩惱及業的兩大部份。煩惱，有各式各樣不同。佛初適應眾生，有怎樣特色的煩惱表現，隨時隨地的予以指出，並沒有加以分類，更談不上有什麼組織，後來經過整理而有各種的分類：如貪欲、瞋恚、睡眠、掉舉、疑惑的五蓋；貪、瞋、身見、戒取、疑的五下分結，為欲界所起的煩惱，且

不能超越欲界的，所以稱為下分結；色愛、無色愛、掉、慢、無明的五上分結，為色界、無色界所起的煩惱，因此不得離色界、無色界，所以稱為上分結。最簡單的說有見、戒取、疑的三結，在見思惑中，此三的過失最重，所以以此三惑為見思惑的總稱。一般說來，小乘斷此三結，就得須陀洹果，大乘斷此三結，就入初地。結是煩惱的異名，繫縛身心，結成苦果，所以名結。《法華玄贊》一說：『煩惱為生死因，名為有結，三有之結也』。但最根本而毒害性又很重的，無過於通常說的貪、瞋、癡三毒煩惱。三毒看來似很簡單，但能通攝三界一切煩惱，為一切煩惱的根本。《涅槃經》說：『毒中之毒，無過三毒』。因它能毒害眾生的法身慧命，好像毒蛇能毒害人的生命，所以說名為毒。不論是怎樣的煩惱惡德，都是促成生死流轉的動因，亦是修證聖道的最大障礙。不唯如是，而且由煩惱在精神界不斷的騷擾，致造成種種的有漏業，凡與煩惱相應的行業，不論是善業、惡業，都是招感有漏苦果的業因。從生死輪迴說：吾人現實的生命苦果，無疑是由過去的惑業所產生的，現在又在不斷的起惑造業，結未來生命苦果的動因，換句話說，未來的生命苦果，是現在的惑業所生的。由此可知，苦果與惑業，常是糾纏在一起，相互為因果的，所以從無始來，反覆受生死苦。為生死苦果之因的集諦，雖包含惑業兩者，但欲截斷生死之流，主要在於擊破煩惱，煩惱如能蕩盡無餘，業就失去感果之用。是以每個佛法行者，應當集中精神斷惑，假定煩惱未能淨除，不論怎樣用功修行，仍在煩惱中討生活，亦必由煩惱而造業，由業而感生死苦果。貪瞋等的惡德，為什麼叫煩惱？《智論》卷七說：『煩惱者，能令心煩，能作惱故，名為煩惱』。《唯識述記》一說：『煩是擾義，惱是亂義，擾亂有情，故名煩惱』。我常說：煩惱是精神界的搗亂份子，經常盜取吾人的功德法財，是以應時刻的注意它的活動，不要讓它盜盡功德法財，使吾人成為貧窮孤露者。

三、道諦：就四諦的次第說，應先解說滅諦，但為緊接著斷除前說的集諦，且證滅必須修道，所以特先說明道諦。道是所修的道，當有種種德目，不論是怎樣的德目，都是指能到達涅槃的道路而言。如四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八聖道分的三十七道品，都是到達涅槃所

當修的道，但在此不能一一的敘說，只就最重要的八正道一談。因這是種種德目的根本，亦是一切賢聖所必經過的大道。首先是正見，以無漏慧為體，為八正道的主體。如《雜含》二八、七五〇經說：『諸善法生，一切皆（慧）明為根本……如實知者，是則正見。正見者，能起正志……正定』。『正見即明慧，是修行的攝導，如行路需要眼目，航海需要羅盤一樣』。正思惟，或名正志，是正確的思惟四聖諦的真理，以令智慧的增長。正語，是說正當的語言，不說一切不合理的無義語。正業，是指不殺、不盜、不淫的正當的行為，以及一切合理的行動。正命，是指正當的生活，亦即合理的經濟生活，決不以不正當（邪命）的生活，以維持自己的生命生存。正精進，是指止惡行善，向涅槃大道努力的邁進。正念，是指對於正道的憶念，沒有片刻的或忘。正定，是指以真智入於無漏清淨的禪定，不再不如法的向外馳散。如是八法，遠離一切邪非，所以說之為正，能夠到達涅槃，所以說之為道。但在此八正道，以正見為最重要，因它是修行先導，見正則一切皆正。且正見是明慧，不特修道要以它做領導，就是斷除集諦的煩惱，也有賴於以無漏慧為體的正見。《維摩經．菩薩行品》說：『以智慧劍，破煩惱賊』；《金光明經》卷一說：『以智慧刀，裂煩惱網』。可見一切煩惱，沒有無漏正見，是解決不了的。所以要斷煩惱，必須修八正道，從八正道的實踐中，就可結束集諦煩惱。

四、滅諦：印順大師說：『以貪欲——即集諦的愛為本的身心，是現生苦迫的根本，貪愛又是未來流轉的根本。解脫了這，即現身自作證而得究竟解脫，未來不再受生死』。這就是這兒所說的滅諦，是由滅除煩惱和生死大苦而得的涅槃境界，不是一般人所能得到的，而是經過八正道的實踐所到達的。如是涅槃，向來說有兩種，就是有餘涅槃與無餘涅槃。通常的解說：滅去貪瞋等煩惱和有漏的善惡諸業，不再受三界的生死，但因還有現在剩餘的色身，名為有餘涅槃；如果現前的果報色身也拋棄，到達所謂灰身泯智的境界，名為無餘涅槃。像這樣的講兩種涅槃，都是就阿羅漢說的，但也有說有餘涅槃是不還果所證，無餘涅槃是羅漢果所證，這，說來話多，姑且不論。

如上所說的四諦，《遺教經》中有這樣的話：『苦諦實苦，不可令樂；集真是因，更無異因；苦若滅者，即是因滅，因滅故果滅；滅苦之道，實是真道，更無餘道』。顯示四諦皆是審實不虛的，所以說名為諦。是則四諦豈不是皆是實有的？為什麼本經說為「無苦集滅道」？當知《遺教經》肯定的說四諦不可改易，是就四諦當體確實如此而言，並不是說四諦各有實體，如推尋四諦實體，同樣是不可得的，所以本經特用一『無』字予以否定。可是實有論者，不能接受此說，認為如沒有四聖諦，是就等於否定佛法，因佛一代時教，前面曾經說過，無非是說四諦，四諦沒有，豈非沒有佛法？況且有四聖諦，才可說有四果，四諦如果沒有，那裏還有四果？像這樣的發展下去，不但破壞三寶四諦，就是因果罪福，亦被破壞無餘，那還得了？那你豈不成為佛教叛徒？這真是不善解空的一大誤解！現我坦白的告訴你：空才是真正善為建立因果、罪福、三寶、四諦等的一切法的，假定諸法有實自性而不空，那才真的破壞一切法，什麼都不能建立。為什麼唯性空才能建立一切？當知『空是無自性義，自性是自體實有、自己成立的意思。從時間的前後看，它是常住的、靜止的；從彼此關係看，它是個體的、孤立的；從它的現起而直覺它自體的存在看，它是確實的、自己如此的。凡是自性有的，推究到本源，必是實有、獨存、常住的。凡有此常、一、實的觀念，即是自性見。以諸法為有這自性的，即是執著諸法自性有的有見，也就是與性空宗對立的有宗』。

不論是個怎樣的學派，或是佛教的任何學者，假定認為諸法有它的實在自性，那他必然就會發現諸法是無因無緣而有的，因為有自性的諸法，就是自體完成的，本來是這樣的，自己是這樣的，還要因緣做什麼？諸法無因無緣而有，這不是破壞因果罪福以及萬有諸法是什麼？可是事實所見到的一切諸法，沒有一樣不是因緣而有的，從來不見一法是自己成的。現我問你：苦是不是有實自性？你實有論者，如說有自性，苦既自己有了，就不需要從煩惱業的集諦生，事實苦從集諦的煩惱業力的因緣生的，緣生就是無自性的，怎麼可說苦有定性？說苦有實自性，不但破壞苦諦，亦復破壞集諦，更會破壞滅諦，因為苦有定性，生死大苦就永遠不滅，也就沒有入於寂滅之期，這

不是破壞滅諦是什麼？不但破壞集滅二諦，道諦亦同樣被破壞，因為修道，是為對治煩惱，滅除苦果的，假定它們都有定性，修道既不能對治煩惱，苦果亦不能滅除。四諦都是無實自性的，所以說為『無苦集滅道』。

卷008

八 智得空及結空義

無智亦無得；以無所得故。

佛說諸法皆空，顯示世出世間的一切諸法，沒有不是空的，如從一一法中開顯空義，那是多得沒有辦法可以說完，所以在般若思想的經論中說空，只能重點的舉出扼要的來談。如本經從事理及智果顯示空義：前說五蘊、十二處、十八界，是從事相上顯示空；十二緣起、四諦，是從理性上顯示空；現在所要講的智得，是從證果上顯示空。看來似乎很簡單，而實攝一切法無遺，因為諸法儘管很多，但歸納起來不出事理及學佛者所當證的果德。

佛法行者的修學，不是只重在學，而實更重在修，所以修學兩字，總是合一起講，以顯不得偏差。世間一般的人，重在世俗知識的學習，從種種知識的尋求中，不論是精通一門知識，或者是博達各種知識，就以為自己是個了不起的知識份子，常常在口頭上賣弄自己的知識，似顯自己的無所不知，可是在口頭上儘管說得頭頭是道，若沒有在身心上予以確切的實踐，真正體會各種的知識，那他是不是真有知識，實在是個大問題，就算他有諸知識，能不能知道各類知識的內涵，同樣是個大問題，所以沒有經過實踐的知識，不能說它對於諸法真相有真正的認識。

如上所說的蘊等是空，從實踐中確有所體認，不再對於蘊等生起實有的妄執，不為執著的繩子繫縛住自己心，那就可以得到真正的自由，亦即是般若智慧的實現，以此般若慧就可證得諸法空性。一般有所得的學者，到了這個境界，以為實有能證智及所證理。殊不知這並未能把握智得的真義。當然，在我們用語言表達時，固然可說般若是能證智，空相是所證理，有能有所

，有智有理，其界限分得清清楚楚，不容有絲毫的混亂，假定混亂說不清楚，別人就以為你說錯，甚至認為你根本沒有了解這個。用語言表達確是這樣的，但當證悟時可不是這樣，就在你以般若真智悟證諸法空性之理的當時，是沒有一物盤據在你心中的，那裏還有什麼能證智與所證理？到了智理不可分割的程度，就是通常說的『能所雙亡』、『智理一如』的境界。所以聖者體悟諸法皆空的真如實性，是超越能所的現證，其中明淨得絲毫自性不可得，那裏還可用能所智得來說明？能證所證，畢竟空寂，所以本經說為「無智亦無得」；《般若經》說『無一切可取』。能證智是無自性空，所證理亦無自性空，方可說是真正悟證諸法畢竟空性。假定以為實有能證所證，實有修因證果，一切從實有自性出發，是就沒有真正體悟諸法空性，對此不應有所忽視！

諸法空性的體悟，不是偶然做到的，亦不是自然觸發的，而是經過分別觀察，破除種種妄想執見，在澄淨的直覺中，始能悟達畢竟空性。一旦悟達空性以後，內心被淨化得一點渣滓沒有，淨化得愈徹底，所證空性愈明淨。不過在作觀察時，不能預存什麼主見，而是以深刻的觀慧，探索空性本來真相，經過相當時期觀察，到了觀慧成就之時，蒙蔽真理的妄見被勘破，就洞見諸法空性，原來確是無實自性的。如是契證空性的般若慧，『不是常識的智慧，也不是科學哲學家的智慧，他們的智慧，只是世間常識智的精練而已。凡是世俗智，不能了解無自性，不能對治生死的根本，自然也不能得解脫。此中所說的無我智，是悟解一切我法無自性的真實智，也名為勝義智。勝義無我智所體悟的，即一切法的真相。一法如此，法法如此，是一切法的常徧法性，不像世俗智境那樣的差別，而是無二無別的』。所以真正悟達諸法空性，不但生滅的法相空無所有，就是得無我我所的觀智也不可得，唯有像這樣的到達境智一如，能所雙泯，方是真正悟證諸法空性的智慧。如以為自己有所證，是就不是真正悟證空性。本經為了說明這點，特在智得上面加一無字，否定能證智有實自性及所證如有實自性，而顯智如皆是無自性空的。

上來從蘊處界等各種法上顯示諸法空性，於所開顯的空性中，無有一法可得。如說『空中無色，無受想行識』。若問為什麼是如此的？很簡單的答

復說：「以無所得故」。『空中無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法』。若問為什麼？還不是由於『以無所得故』。乃至『空中無智亦無得』，如問為什麼？同樣是『以無所得故』。一切都無所得，所以『以無所得故』這句，是結顯空義。《大般若經》卷第十五說：『善現！色等法不可得故，菩薩摩訶薩亦不可得，菩薩摩訶薩不可得故，所行般若波羅密亦不可得』。此說雖很簡單，但是《般若經》中，到處都說諸法不可得的，真可說是引不勝引。現再據文殊師利所說《般若波羅密多經》說：『色非色不可得故，乃至識非識亦不可得；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；檀波羅密非檀波羅密，乃至般若波羅密非般若波羅密亦不可得；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、無上菩提皆不可得；不可得中無可得不可得』。正因諸法是不可得的，所以諸法是無自性的，假定諸法原是有實自性的，現在觀其諸法皆不可得，那就不能如實有論者說是破壞諸法。

《智論》八十八、〈釋六喻品〉說：『我本行菩薩道時，亦無有法可得性，若色，若受想行識，乃至若有為、若無為，須陀洹果乃至阿耨多羅三藐三菩提』。《智論》八十七、〈釋一念具萬行品〉說：『著有者難得解脫，有所得者無道無果，無阿耨多羅三藐三菩提！須菩提問：世尊！若有所得者無道無果，無阿耨多羅三藐三菩提；無所得者有道有果不？佛答：無所有即是道，即是果，即是阿耨多羅三藐三菩提。若人不分別是有所得，是無所得，入諸法實相畢竟空中，是亦無所得，即是道，即是果，即是阿耨多羅三藐三菩提。不破壞諸法實相故，法性即是諸法實相』。《智論》八十九、〈釋四攝品〉中更說：『若眾生畢竟不可得，法亦不可得，法性亦不可得，畢竟空，無始空故……眾生實不可得，眾生不可得故，色不可得，乃至識亦不可得；五眾不可得故，六波羅密，乃至八十隨形好，皆不可得』。《智論》九十四、〈釋四諦品〉復說：『若一切法自相空，自相空法中，云何有差別之異……如諸人不可得，業因緣亦不可得，果報亦不可得』。諸如此類的說明不可得，在經論中可說是很多的，除非你不承認諸法無自性空，假定認為諸

法確是空無自性的，必然會要歸結到不可得上去的，如果仍然認為是有所得，那你就沒有真正體會到諸法畢竟空。

如上所說，諸法確是無所得的，所以本經結顯空義，特簡單的說為『以無所得故』。到此，問題本可結束，但是有所得者，會生這樣疑惑：吾人不論做什麼善事，總望能夠得到好的結果，就是我們發心學佛修行，還不是為了得到聖果，如真於空性中無有一法可得，豈不是完全空無有果？且通常說：行布施得大富大貴果，如果空無有果，還要行布施做什麼？持不殺生戒得生命長壽果，如果空無有果，還要持不殺生戒做什麼？依八正道行則有四沙門果，如果空無有果，還要修八正道做什麼？行六波羅密多得無上菩提果，如果空無有果，還要行六波羅密做什麼？總之，既是一切空無所得，在這現實世間做人，得過且過算了，為什麼要認真做人？認真做人又有什麼意義？做人尚且不要認真，又何貴乎如法學佛？無疑這是沒有正確了解無所得的空義，當知性空大乘所說的無所得，正是為了掃盡人們有所得的妄執，因一般人略有所得，就沾沾自喜的固執不放，以為唯我得到這個，別人是不能得到的，不知有了有所得心，是就不是真有所得，唯有透過無所得的空性，那才是真正大有所得，是以般若所說的無所得，不如一般所想像的一無所得，不要為無所得的這話，嚇退自己如何做人以及如何善為學佛！

卷009

九 無得而得般若果

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。三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

前說無所得而得，才真是大有所得，但究竟得個什麼，此文特加以說明。佛法行者依於正法而行，所可能得的果，當有各式不同，但現修般若行，所得自是般若果，有涅槃果與菩提果兩種。前者雖是三乘所共得，但在這裏以菩薩來說明。菩薩所修的般若行，雖以般若為主體，但在般若領導下，亦不

廢其餘五度，不過都要以無所得而行。如《智論》八十七、〈釋一念具足萬行品〉說：『菩薩摩訶薩行般若波羅密時，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，不得精進而行精進，不得禪而行禪，不得智慧而行智慧……不得眾生而成就眾生，不得佛國土而淨佛國土，不得諸佛法而得阿耨多羅三藐三菩提』。菩薩如是修無所得般若行，終於是有所得的，並不是完全落空。前文更清楚的說：『以諸法無所得故，得菩薩初地乃至十地』，那裏說是無所得即一無所有？嚴格說：菩薩要想躍登菩薩位，必要透過無所得，如未透過無所得，是不能躍登菩薩位的。《智論》八十八、〈釋六喻品〉說：『一切有所得是非菩薩位，一切無所得是菩薩位』。須菩提問佛：『何等是有所得？何等是無所得』？佛陀回答須菩提說：『色是有所得，受想行識是有所得；眼耳鼻舌身意，乃至一切種智有所得，是非菩薩位』。佛說了非菩薩位，接著又對須菩提說：『菩薩位者，是諸法不可示，不可說。何等法不可示，不可說？若色乃至一切種智。何以故？須菩提！色性是不可示，不可說，乃至一切種智性是不可示，不可說。須菩提！如是名菩薩位』。

現在經中說的「菩提薩埵」，是菩薩的具足稱呼，中國譯為覺有情，或譯大道心眾生，這如常說。初發心的固只稱為菩薩，久修大行的稱為摩訶薩埵，亦即是大菩薩。因為是諸菩薩，在眾多眾生中，能『起大慈大悲，成立大乘，能行大道，得最大處』，所以稱為摩訶薩埵。因為他們的發心，不是為了要教化少數眾生，而是要教化十方一切眾生的；不是為了供養一佛二佛，而是要供養十方一切諸佛的；不是為了莊嚴一佛二佛國土，而是要使十方諸佛國土皆得清淨的；不是為了受持一佛二佛的正法寶藏，而是要受持十方一切諸佛的正法寶藏；不是為了斷除一二眾生的煩惱，而是要斷除十方一切眾生諸煩惱的。像這樣為一切一切而發心，所以得名摩訶薩埵。

心願廣大的菩薩，不但『法門無量誓願學』，而且亦修『無量廣大行』，不論修多少廣大行，但都不離開於般若，唯有與諸行相應的般若烈火，始能焚燬內心中的不必要的渣滓，所以說「依般若波羅密多故」，其「心」得以「無」所「罣礙」。眾生所以有種種罣礙，原因在於內心有種種煩惱，為

煩惱驅使而馳逐於世間欲樂，因而，不是罣礙於這個欲樂，什麼時候能得，就是罣礙於那個欲樂，怎麼能夠不失，無時無刻不在罣礙中討活計，以致身心沒有剎那得到安寧。還有人與人間恩恩怨怨的關係，亦會使人有所罣礙，不是罣礙親人的生活環境，就是罣礙怨仇的對己迫害，不能無所罣礙的過著安定的生活。但若依般若行的實踐，體達諸法無自性空，對於已得未得欲樂，不再絲毫有所取著，對諸欲樂有無，自然了無罣礙。至於人事關係，以般若慧透視，了無怨親可得，有關的人對我種種恭敬尊重，內心不生喜悅，怨仇的人對我種種無情迫害，內心不生恚恨，以如是清淨心，平等待一切人，那裏還有什麼罣礙？是以為人有沒有罣礙，問題全在有沒有般若慧，使內心無拘無束的得到清淨，假定真能做到如虛空那樣的無染無著，不取不捨，不再為任何不清淨的東西之所覆蔽，自然就不為什麼之所妨礙！

菩薩做到「無罣礙故」，自然也就「無有恐怖」。恐怖是種害怕的心理，也就是內心感到極大的不安，或是擔心有什麼事情發生，這都可以說是恐怖。生存在這世間的我人，不但罣礙這罣礙那，同時亦有種種恐怖。如在地震帶的人，恐怖地震的發生，如在颱風眼的人，恐怖颱風的吹襲，如在火山口的人，恐怖火山的爆發，如在大海邊的人，恐怖海嘯的滾來，特別是在戰雲密佈的時代，人人恐怖同歸於盡的核彈戰爭的降臨，因而可說人類無不生存於恐怖戰慄的氣氛中，原因還是從執實有而來，特別是執實有的生命，恐怖地震等任何不幸事情的發生，會傷害到自己的生命。佛在《法句經》說：『見有則恐怖』。見有生命死亡，見有財產損失，見有親友別離，見有怨家聚會，無不發生恐怖。不特見有會得恐怖，就是見無亦起恐怖，以為無是實在沒有，怎不感到恐怖失色？所以佛陀續說：『見無亦恐怖』。要怎樣才能沒有恐怖？佛說：『是故不著有，亦復不著無』。能夠有無俱不執著，方能真得無有恐怖。菩薩現由般若行的實踐，了達一切都是如幻如化，就是生死亦復如幻如化，還有什麼可害怕的？菩薩如是成就般若妙慧，內心充滿了各種福德，內外一切力量無不具足，好像堅不可壞的金剛一樣，所以無所罣礙，無有恐怖。

罣礙及恐怖既都無所有，當然也就「遠離」一切「顛倒夢想」。顛倒是不正的意思，如人向是頭頂天腳立地，假定現在腳頂天頭立地，就是所謂顛倒，這約身體說，如約心意說，對於什麼認識正確是正，如對什麼認識錯誤，就是所謂顛倒。顛倒是由分別妄想而有，如通常說的常樂我淨，是為四倒。萬有諸法，不論是生命界，不論是自然界，沒有一樣不是在生滅變化中的，前一剎那看到是這樣，後一剎那已不是這樣，只要稍為仔細的觀察，沒有不發現到的，可是眾生粗心大意慣了，亦可說是分別執著慣了，總以為萬有是永恆的，從不肯承認他們的無常演化，於是牢牢執著以為是常，這不是顛倒是什麼？再如世間是眾苦充滿的，吾人生命從生下來，就在痛苦包圍當中，從來不曾有過快樂，即或有時感受到一點快樂，不說樂去而苦來，實際是苦中作樂，何嘗有什麼真樂？但如你對他說生命是苦的，他反認為你是錯誤的，人生快樂得很有什麼苦？這不是顛倒是什麼？更如萬有諸法，大如世界也好，小如微塵也好，沒有不是眾緣和合的，於中要想找個實在自體，不論用什麼方法是都找不到，可是無知的眾生，卻認為什麼都是實有的，你要對他說實有自體不可得，他不但怎樣也不肯承認，並且堅固的執為實有，能說這不是顛倒嗎？

特別是吾人生命體，不論從那個角度觀察，要想發現一個實有自我，怎樣是也不可能的，可是愚昧眾生，尤其我們人類，如對他說什麼都是假的，看開一點不要太過執著，外在的事物或自家的錢財，或還可以放下一點，如說這個生命也是假的，根本沒有所執的自我，那他怎樣是也不信的，認為一切可以犧牲，生命自我不能不保持，這不是顛倒是什麼？再說這個世間，到處穢惡不淨，尤其吾人生命，內外沒有微塵許是清淨的，佛法把它說為臭皮囊，敢說沒有一點過分。試看一個人，在這亞熱帶，一兩天沒有洗澡，身上就有股臭味，一兩天沒有洗臉。臉上就堆滿汙垢，世人不知身體的不淨，終日刻意為身體清潔，不知花費了多少時間，以為這樣身體就清淨，不知不論怎樣為身體清淨服務，結果還是臭皮囊一個，何嘗因你的洗滌而成為清淨？佛為破除眾生這四倒，特說無常、苦、無我、不淨的四正。聲聞人依此四正修學，確將不正的四倒破除，於是就執著四正是真實。到了後代真常大乘學

者，認為不但凡夫妄執的四倒是顛倒，就是聲聞視為四正的亦是顛倒，所以他們說有八倒。

《中觀論頌講記．觀顛倒品》說：『因為，法身、涅槃，是常住的，妙樂的，自在的，清淨的，假使執著法身涅槃，也是無常、苦、無我、不淨的，同樣的墮於顛倒。所以，在生死邊，要破常、樂、我、淨的四倒；在涅槃邊，要破無常、苦、無我、不淨的四倒。這樣，在生死邊，無常、苦、無我、不淨是四正；在法身邊，常、樂、我、淨是正了。性空者所依《般若經》等，認為常無常等，都是緣起假名的。如果執有真實的自性，不論說常，說無常，說苦，說樂，說我，說無我，說淨，說不淨，都是顛倒。所以，即緣起而觀性空時，常無常不可得……我無我不可得』。菩薩行者以般若慧，深切的體認到這點，不論怎樣的顛倒皆已遠離，說為遠離顛倒。

夢想，就是妄想。吾人是有各種妄想的，而妄想的紛至沓來，完全源於種種顛倒，如顛倒的執有實我，就為自我的謀求，而起種種的妄想，忽而妄想得到這個，忽而妄想得到那個，從來都是在妄想中打滾的。可是不論什麼妄想，都是虛假不真實的，所以特地說為夢想。一般說智者無夢，佛法說唯有最高佛陀，才是真正的無夢，其他什麼人都曾做夢的，而夢所夢一切，當你正在夢時，固以為是實在，但到夢醒時候，便知原來是無，覺得在夢中時，或是感到緊張，或是感到輕鬆，或是感到歡喜，或是感到悲哀，都是極為可笑，為什麼要那樣？人在無明大夢中，執著什麼都實有，而且要據為己有，得到了就很歡喜，失去了就很悲哀，經常陷溺在悲歡深淵中無以自拔！可是到了無明大夢覺醒時，亦即般若真智現前時，知道在生死中的一切，原來都不是實有的，想到那時為這些而爭執，實在非常的好笑，所以說為夢想。夢想既從顛倒而來，顛倒已經遠離，當亦遠離夢想。

顛倒夢想徹底遠離，因而就得「究竟涅槃」，最光輝的理想，到此得以實現。未得涅槃以前，由於顛倒夢想，心總在動亂中；得到涅槃以後，遠離顛倒夢想，心得歸於平靜。涅槃是印度話，由於含義很多，向來譯義不同：『有的譯作滅；有的譯作滅度；唐玄奘又譯為圓寂，意說德無不圓，惑無不寂。其實，涅槃的特性，是寂滅。寂滅，不是打破什麼，或取消什麼，是說

惑業苦本性空寂的實現。它不僅是寂滅，而是體現寂滅的境地。眾生由煩惱而造業，由造業而感果，受生死苦，輪迴不息；不知惑業苦三是緣起的鈎鎖，而覺有自性的存在。所以在生死中，為內我外物等愛取所繫縛，感到像火一樣的熱惱，觸處荊棘成礙，一切充滿苦痛，所以經中喻三界如火宅。涅槃界，不受生死的熱惱，沒有苦痛的逼迫，得到徹底的自由解脫，於一切境無繫無著，從心靈深處得到解放，確信未來的生死苦痛永息，得涅槃的不生』。

理想的平靜的安定的涅槃境界，不唯是佛陀所體驗契入的，亦不是唯佛弟子所要求得的，而是印度各類宗教，各派哲學的學者所共同求得的。但無可否認的，一般宗教的教徒以及哲學的學者，由於沒有得到正當的方法，始終不能契入理想的涅槃界，仍在動亂的生死海中漂流。吾佛發現趨入涅槃的正道，得以安然的入於涅槃妙城，而後以此正道指示從佛學的行者，佛法行者循此正道邁進，同佛一樣的得入涅槃城，所以佛在世時，佛子入涅槃界，可說是很多的，因而得知涅槃寂滅，是佛與聲聞所共證的。不論是佛或佛弟子，一旦證入涅槃，不再有生死苦。

《中觀論頌講記》對此有很好的說明：『得了涅槃，就遠離熱惱苦痛，可知他含有清涼、快樂的意思。這清涼，不同在暑天中得到涼風那樣的清涼；這快樂，也不同穿衣得煖，吃飯得飽那樣的快樂；他是身心的無累，無著，是離煩惱的清涼，離生死苦的安樂。涅槃是體證法性空寂而得的解脫，是現覺空寂而自知生死的永盡。在現生修行，只要內心離了惑染，見真諦，即能自覺自證：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有」。心得無限自在，不為生死苦迫所累，這就是證得涅槃』。涅槃是現生得證的，即於現生中實現解脫自由，不是死後才得涅槃。

涅槃是三乘共證的，不論那類聖者證得，雖都可名究竟涅槃，但以聲聞聖者來說，究竟涅槃應名無餘涅槃，而站在大乘菩薩說，究竟涅槃應名無住涅槃。聲聞人到達涅槃，就以為一切究竟，安住在涅槃界中，享受其寂滅之樂，不再想到還有很多眾生，在生死中沈淪受苦，眾生的苦是眾生事，他們應該自求解脫，我們顧不了那麼多。可是菩薩不是這樣，認為自己問題雖已解決，但很多眾生尚有待救濟，我怎能安住涅槃界享樂，於是為悲心驅使，

從涅槃界中躍出，深入生死的大海，救度廣大的眾生，雖在生死中隨波逐流，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，不為生死的鉤鎖所縛，任運而自然的度生，好像在涅槃界一樣。當知這就是菩薩的悲智雙運：以大智故，雖在生死而不住於生死；以大悲故，雖入涅槃而不住於涅槃，真正做到即生死而涅槃，即涅槃而生死，生死涅槃打成一片，這當然不是聲聞行人所能做到的。不過佛法救人救世的偉大精神，從無住涅槃的這一表現，可說完全清楚的看出。涅槃是佛子所應追求的目標，在沒有到達這一目標前，不論你在佛法中怎樣精進，總還是在佛法的門外，不能說是已得佛法的新生，不過證得涅槃以後，不能安住在涅槃界，應再來生死中度生！

不錯，涅槃為佛弟子所應求證的，但不能認為有個實有自體的涅槃，為自己所證得。為什麼這樣講？因諸實有論者，聽說了生死得涅槃，就以為有實有生死可了，有實有涅槃可證，不用說，這沒有了解佛說的真義，佛說涅槃不是如此的。《中觀論頌講記》說：『佛證覺的涅槃，即悟入一切法性畢竟空，本來寂靜，這即是生死法的實相。入無餘涅槃，也是因生死的本空而空之，何嘗有實法可捨，有實法可得？如虛空的無障無礙，明淨不染，無彼此的對立，無一異的差別，無生滅的動亂，無熱惱的逼迫，一切戲論執著所不能戲論執著的，強名為涅槃。這涅槃在迷妄時，與生死不相礙，所以說：「畢竟空中不礙生死」；在覺悟時，也與戒、定、慧等功德無礙，畢竟空寂而萬德圓明』。原因，動亂不已的生死，固是如幻如化無自性空的，平靜安定的涅槃，也是如幻如化無自性空的，說有實有自體的涅槃，那就不可能證得涅槃，設自以為證得涅槃，也不過是相似涅槃，不過證得究竟無住涅槃的菩薩，是不會執有實在涅槃的。

不但菩薩從無所得中而得涅槃果，就是佛陀亦從無所得中而得菩提果，所以經說：「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。佛是證覺無上正覺的大聖，同樣是由般若的實踐而證得的。不但現在釋迦佛及十方佛，是由般若而得正覺，就是過去過去諸佛，亦由般若而得正覺，甚至未來未來諸佛，也是由於般若正覺，假定沒有般若，根本不得成佛。經說諸

佛世尊皆從如法修行而來，所修諸行雖說是很多的，但若能修最極重要的一法，那就可以通達一切法，此所修的重要一法，就是般若波羅密，到了般若修得成就，就可通達諸法皆空，悉無所得。一般說為什麼什麼，都不過是虛假名字，並不是說什麼，就有什麼實體。唯有如是通達無所得，方得成就無上正等正覺。《小品般若》卷八說：『過去諸佛皆從六波羅密生，未來諸佛皆從六波羅密生，現在十方無量阿僧祇世界諸佛皆從六波羅密生』。經中雖說諸佛皆從六波羅密生，而實是從般若生，所以本經特說依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。為什麼唯依般若得證無上正覺？因諸佛在行菩薩道時，求入薩婆若海，就是於般若中求的，如求大寶，要在大海中求，其道理是一樣的。

經中所說三世諸佛，是就時間方面說的，實際空間所有諸佛，亦是依般若正覺的，十方三世一切諸佛，無不是從般若成的，所以般若諸經論中，雖到處說般若無所得，但諸佛畢竟還是由般若得，吾人對般若怎可忽視？有人對畢竟空無所得感到害怕，實在說來是不必要的，因如上說，菩薩得涅槃果，佛陀得菩提果，是極為明白的事實，請問還有什麼可怕？不特如此，得菩提果的佛陀，還有無量無邊的殊勝功德，是我們所不能計及的，那裏真的是一無所得？佛之所以種種開顯空義，說種種不可得或無所得，目的是為摧毀眾生堅固的執著，並不是說什麼都沒有。

阿耨多羅三藐三菩提，中國譯為無上正等正覺，或有譯為無上徧正覺，或有譯為無上正徧知，還有譯為無上正徧道，顯示這是平等普徧覺知真理的無上智慧。《智論》八十五說：『唯佛一人智慧為阿耨多羅三藐三菩提』。一般將這分為三個層次來講：三菩提，譯為正覺，這是佛教聖者所共同得到的，如聲聞、緣覺已得到正覺，不再為錯覺所惑，但只能個己覺悟，不能以所覺悟的，去覺悟其他的人，未能做到普徧正覺。三藐，譯為正等，等是普徧的意思，此指菩薩的正覺，不但自己如實的覺悟，並將自己所覺悟的真理，轉而覺悟其他的有情，希望其他有情，亦能如己覺悟，如是正等正覺，當然超過二乘，為二乘所不及。阿耨多羅，譯為無上，是指最高佛陀覺悟說，顯示佛陀的覺悟，不但能普徧的覺悟一切有情，而且到達至高無上究竟圓滿

的程度，普徧正覺的菩薩，亦不能與佛相比。

佛得無上菩提，是佛法的最高果位，沒有比這更過其上，學佛當然是以成佛為終極目標，可是證得無上正覺，不要以為有個實自體可得，誠如《金剛經》說：『實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提』；又說：『我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提』。證知以為有實無上菩提可得，是就不能證得無上菩提。《文殊師利所說般若經》卷上說：『佛告文殊師利：汝觀何義為得阿耨多羅三藐三菩提？住阿耨多羅三藐三菩提？文殊師利言：我無得阿耨多羅三藐三菩提，我不住佛乘，云何當得阿耨多羅三藐三菩提，如我所說即菩提相』。又說：『舍利弗語文殊師利言：云何名佛？云何觀佛？文殊師利言：云何為我？舍利弗言：我者但有名字，名字相空。文殊師利言：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，菩提之相無言無說，何以故？言說、菩提二俱空故』。如果定要追問菩提是怎樣的相貌，不妨說法界之相就是菩提，因法界中是一切法空的，而一切法空就是菩提，二者是無二無別的，那裏可說有無上菩提可得？是以最高佛陀，從不說我得無上菩提。這因無上正等正覺，就是一切法如實相的圓滿現覺，無所得的妙智，契會無所得的如如，那有少許可得？

卷010

十 喻讚般若兼說咒

故知般若波羅密多，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，即說咒曰：揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

般若之體是什麼，在前已種種說過，對它當有所了解，就是佛法的行者，在佛法的修學中，不論得到怎樣的功德，都是由般若而來的，亦即等於般若具有種種的功德，如是具有無量功德的般若，如欲對它有所讚歎，不特沒有辦法讚完，就是直讚般若勝德，亦不是一般人所了解，所以特舉譬喻讚美

般若勝德，好讓人們對此有實質的理解，不是似是而非的認識。很多經中都說：『諸有智者要以譬喻而得開解』，譬喻的功用可知。不過當舉喻時，要舉為人人所知的眼前事實，方可為人易於接受明白，佛陀深深了知這點，所以特舉印度民間所通行的咒字為喻。

咒是咒語，為印度固有的婆羅門教所倡行的，婆羅門教對於信徒的教導，不論是為求福，或者是為避禍，甚至欲為對付自己所不滿意的人，都要他們念咒，求福的念求福的咒，避禍的念避禍的咒，對付敵人的念對付敵人的咒，是以咒有各式各樣的，不用說，其中有善咒、惡咒的類別。人們或自己念了咒，或宗教師為之念咒，有時確實發生一些效力，因而印度民間，到處都有念咒之聲，並將咒看得非常神聖，如有念咒不靈的，不是咒本身問題，而是念咒的人誠心不夠，是以人們都知咒是怎麼回事。

佛為適應當時民間一般人們的好樂，特舉咒為喻以讚般若德，表示真正咒語，不是別的什麼，就是所謂般若。咒之所以成為婆羅門教徒日常愛念的一種咒語，據說念了會發生一種意料不到的偉大力量，但是在佛看來，任何一種力量，都沒有般若的力量大，如常念般若波羅密多，同樣會發生無比的力量，而且這種力量的產生，不特可以抗拒一般的強敵，挽救國族的危亡，就是成佛作祖也沒有問題。如我國古德因念般若而得感應的，可說很多。最為佛教界所熟知的，天臺慧思大師持誦般若，得以解救賊眾重圍的危城。還有隋末道悅禪師，患有極重的水腫病，腹脹如鼓那樣的大，醫藥悉皆無法治療，乃專心一意的虔誦般若，沒有幾天，得使腫病不藥而癒。證知般若有其大力，亦知唯有般若真正是咒，世人如欲消災避難，如欲解決什麼難題，多念般若波羅密多，必將得到很大功效。

為此，佛說「故知般若波羅密多，是大神咒」，真實不虛；般若波羅密多，「是大明咒」，真實不虛；般若波羅密多，「是無上咒」，真實不虛；般若波羅密多，「是無等等咒，真實不虛」。不特本經這樣講，《小品般若》卷二亦說：『釋提桓因白佛言：世尊！般若波羅密是大明咒，般若波羅密是無上咒，般若波羅密是無等等咒』。較之本經，少說一個『是大神咒』。釋提桓因就是帝釋，接著佛對帝釋說：你說得很對，不過我得告訴你，就是

這個明咒等的力量是很大的，因『過去諸佛因是明咒，得阿耨多羅三藐三菩提；未來諸佛亦因是咒，當得阿耨多羅三藐三菩提；今十方現在諸佛亦因是咒，得阿耨多羅三藐三菩提』。所謂是咒，就是般若，般若為三世諸佛母，亦於此得知。

為什麼說般若就是大神咒？神是變化無礙自在的，不受任何的阻塞擁滯，要想怎麼樣就可怎麼樣，世間一般所認為的神，大都是有這個力量的。佛法所說的般若，如能深刻的去行，到了相當的程度，發生特殊的力量，不唯能除小小的痛苦，就是生死大苦亦能消除，這是千真萬確的，沒有一點兒虛假，所以般若就是大神咒。

為什麼說般若就是大明咒？明是光明，亦即光輝，不論是怎樣的光明，日光也好，月光也好，燈光也好，燭光也好，都有消除黑暗的功用，那怕是千年暗室，只要提一燈進去，所有黑暗就破除。當知般若波羅密，一旦在身心實現，無始來的無明黑暗，立為般若智光破除，不容再盤據身心中，所以般若就是大明咒。

為什麼說般若就是無上咒？無上是對有上說的，不論怎樣一個東西，假定還有在它上的，就不得說為無上，唯有更無它法在它之上，方可真正說為無上。般若是最高最上的，不但能使眾生除一切苦，而且能使眾生證得無上菩提，像這樣最極殊勝的功用，在世出世間的諸法中，真的找不到一法可在般若之上的，所以說般若就是無上咒。

為什麼說般若就是無等等咒？等是相等或平等的意思，如用兩物的互相比較，假定有優劣的差別，就不得說為相等，如優越而無可比較，是就名為無等。佛法說行者所證得的究竟涅槃，是最徹底而無有可與相等的，然而究竟涅槃，是由般若所證得的，其他雖不可與之相等，而般若如涅槃，無等之等，所以說般若就是無等等咒。

印度人從婆羅門教徒學習誦各種不同的咒，唯一而又最大的目的，在於怎樣能離諸苦，使諸苦不來襲擊自己，在於怎樣能得福樂，使諸樂永為自己享受。要求離苦得樂，是為人的常情，不能說是不對，但念婆羅門教的咒語

，能不能離苦得樂，固然是個大問題，即或能離苦得樂，也不過是暫時的，並不能永遠做到。佛教的般若波羅密多咒，能使吾人徹底的離生死大苦，得涅槃大樂，而且一離永離，一得永得，得到的樂不會失去，離去的苦不會再來，所以真『能除一切苦』的，唯有般若，真能得一切樂的，亦唯般若，而且這完全是『真實不虛』的，不容我們對它有絲毫的懷疑！

本經前說般若度一切苦厄，此處復說般若能除一切苦，可說是部首尾一致、前後關顧的完整經典，諸有欲求出離一切苦，得究竟樂的佛法者，修學般若，實踐般若，不能不說是最極重要、最為第一的課題，因這是般若思想的經論所一再昭示吾人的。可是使人感到非常遺憾的，就是現在一般學佛的人，不特不願修學般若、實踐般若，反而認為這是多餘的，試問怎能得到離苦得樂的學佛目的？因而我再懇切的願我學佛同道，應本佛陀的教誡教授，精勤不懈的修學般若，以期最終能夠得到：『無上菩提覺法樂，無上涅槃寂靜樂』，免再在輪迴中受生死大苦的襲擊！以是之「故」，佛特慈悲的宣「說般若波羅密多咒」，使我們在日常生活中，開啓般若慧眼，觀察萬有一切，發現存在於自己周圍的所有諸法，無一不是般若的顯現，真正達到所謂『翠竹黃花無非般若』的境界，那是多麼的風光？為什麼不善為修學般若？為什麼不運用般若契入於空寂性？為什麼不要在無累無贅的畢竟空性中，過其自由自在的真理生活？為什麼要立於般若門外甘受種種的纏縛？

舉喻以讚般若的殊勝功德，如上所說，對於般若具有無量功德，可說已清楚的了知，但為堅定人們對於般若果德的信念，從而認真的修學般若，特再引用文殊師利所說般若波羅密經的一段話，作為結束。經說：『若善男子善女人於恆沙劫，以無價寶珠布施恆河沙眾生，眾生受已悉發道心，是時施主隨其所宜示教利喜，令得須陀洹果至阿羅漢果，是人所得功德寧為多不？阿難白佛言：甚多！世尊！佛言：善男子！若人起一念心，信此般若波羅密經不誹謗者，比前功德，出過百倍、千倍、百千萬億倍，乃至算數譬喻所不能知，何況具足受持讀誦為人解說？是人所得功德無量無邊，諸佛如來說不能盡。何以故？能生一切諸佛薩婆若故』。以此具體事實，校量功德勝劣，更可看出般若功德的不可思議，更應信解受持讀誦解說般若。

本經講到喻讚般若的功德，對於般若的殊勝，已全部顯示出來，沒有什麼可說了，當不要畫蛇添足的再說什麼。對的，利根眾生由此實踐般若，能夠得到離苦得樂，確是沒有什麼問題；但是一般鈍根眾生，不能接受般若深義，不能因此般若得益，大慈大悲的佛陀，不能不予以化度，所以特再曲開方便，說此密咒，攝受這些鈍根眾生，讓他們念咒攝心，以開發般若智慧，得到般若的利益。這不但是佛所運用的一大方便，亦可顯示佛陀深徹骨髓的悲心，無一眾生不為佛陀之所攝化。

咒是中國話，因佛法未來中國前，中國民間就有什麼發神驗除災患的禁咒法，知咒是中國向來所說的。印度叫陀羅尼，中國譯為總持，或譯能持能遮：能遮是就遮惡方面說，就是當人一念惡不善心欲生起來時，有股力量能夠立刻遮令不生，或者當人正欲造作什麼罪惡時，亦有一股力量持令不作，終於使之作惡不成。能持是就持善方面說，就是人們積集了種種善法，有股力量能夠持令不散不失，好像以完整無缺的器皿盛水，水不會漏失掉一樣。由於有這能持能遮的兩大作用，所以說為陀羅尼。

不過在四種陀羅尼中，有將華梵合起來，說為咒陀羅尼，認為這是真言教的陀羅尼，為佛菩薩從禪定所發的秘密的言語，含有不可思議的法力，能為眾生除種種的災患，為凡夫二乘所不能知的。從佛菩薩禪定所起的咒語，是佛菩薩的真實語言，自不是一般祈禱所用的咒語，如將佛菩薩的真言，當作祈禱的咒語，無疑是絕大的錯誤。神咒真言，還有將之說為無盡藏。《佛地論》卷五說：『於一法中持一切法，於一文中持一切文，於一義中持一切義，攝藏無量諸功德，故名無盡藏』。

咒是照印度梵語原音傳寫過來，在玄奘三藏所說五不翻中，屬於秘密不翻，因而自古以來，認為秘密真言，不可加以解釋，只要驀直念去，就可發生效力。但人是個極為奇怪的動物，你越是說不可解釋，他就越加想要了解。由於這個因緣，古德對本經的簡單咒語，也曾加以解釋，現在就如古德所解，略為解說如下：

『揭諦』，是去或往的意思，重說「揭諦、揭諦」，就是重說去或往、去或往的意思。「波羅揭諦」，是到彼岸去的意思。「波羅僧揭諦」，僧是眾的意思。「菩提」，是覺的意思。「薩婆訶」，是速疾成就的意思。個別的解說是如此，連貫起來應這樣講：往去！往去！往到什麼地方去？往到涅槃的彼岸去！是你一人單獨去？還是集合大眾一齊去？當然是集合大眾甚至一切眾生同去！所謂到彼岸的世界去，不論是從迷的此岸世界，到達悟的彼岸世界，或從凡夫的此岸世界，到達佛陀的彼岸世界，都缺少不了正覺，唯有正覺方能辦到，而且要求正覺愈快成就愈好，所以末後薩婆訶，是速疾成就的意思。前說般若波羅密多是真實的言語，現在再用咒語說明它的真實，是以所謂念咒，應該是念摩訶般若波羅密多這個咒，如經常的念此般若波羅密多，就可獲得般若智慧現前，願共勉之！

（沈大永記）