心經十二講

演培法師

卷001

第一講 真理的智慧

我是剛才受介紹的高神。從今天起，決定到這兒來連續地講十二次《般若心經》。今天先講第一講——《心經》的經題，即《般若心經》的名稱。《般若心經》，普通簡單的叫做《心經》，若詳細的說，應叫做《般若波羅密多心經》。在佛教的聖典中，經是有很多的。然在那麼多的經中，像《心經》這麼首尾一貫，前後聯繫，且很簡單的經，可說是沒有的。日前友松圓諦氏所播講的《法句經》，雖可說是簡單的經，但那還是由四百二十三句的詩句組織成的，所以，就簡單這點來說，畢竟不能與《心經》相比。諸位手裏拿著的，請把原文打開一看就明白了。《心經》全部的字數，僅不過二百六十字而已。尤其是在我們平常所讀誦的《心經》中，因為加有「一切」兩字，所以結果就成為二百六十二字了。總之，如古人說的：「文缺一紙，行則十四，可謂簡而要，約而深」。像這樣簡單而明瞭的經典，其他恐怕是沒有的了！

其次，說到《心經》的名稱，我想差不多是人人都知道的。剛才諸橋轍次氏所播講的《論語》，大概可以與之匹敵。《論語》一向被稱為天下第一書，這部《心經》，從古以來，也被稱為天下第一的經典。總之，如說到佛教的經典，必然的就聯想到《心經》，如果說到《心經》，也就必然的聯想到佛教。這部《心經》，自古與日本人，就有著極深的因緣。

雖有一種用繪畫繪寫出來的『繪心經』，以代替那文字的《心經》而流通著，但這『繪心經』，普通人都把它稱為『盲心經』，或『座頭心經』，是為那些不懂文字或不讀文字的人而特別印行的，雖則如此，但由於那種關係，亦可知道這部《心經》，是多麼徹底的普及於民間了。可是，這次我想

要講的《心經》原文，是距今剛剛一千二百七十年以前，由那有名的中國玄奘三藏所翻譯的。現存的《心經》譯本，大抵雖有七種，可是如果說到《心經》，差不多都是指玄奘三藏所譯的經本。現在預先不能不表明一點的，就是我們平常所讀誦的《心經》，在《般若波羅密多心經》之上，有「摩訶」的兩字，而於摩訶之上，更有「佛說」兩個字。如果從學問上說，雖也有種種的道理，但就特別的意思來說，是沒有什麼不同的，所以我現在根據玄奘三藏的譯本，來談談本經的經題。

如一般所說，「題為一部經的總稱」，所以題目就是那個書的名稱，能把那個書的內容表示出來的，唯有題目是最能表示的。不過，現在書店所出售的書籍之中，不但題目與內容不相應，而且還有很多簡直是相反的。然而，佛經的經題，我們見了，大抵都是很能表現那內容的。例如經典之中，有一部很有名的經，叫做《華嚴經》。這經在我國（日本），已成為奈良朝的文化背景了，是一部很有名的經。這部《華嚴經》，恰如《心經》一樣，如果詳細的說，應叫《大方廣佛華嚴經》。這部經，是釋尊成佛以後，把他自覺的境界，詳盡敘說出來的一部經。「大方廣」三個字，是象徵真理的一種言說；「華嚴」者，以花莊嚴之謂，就是把「菩薩」的修行，譬喻美麗的花，以此萬行因花，莊嚴無上佛果。即人間的釋尊，邁向菩薩的大道，到達真正的真理世界，然後把佛陀所覺悟的境界，照原有的情狀而描寫出來的，就是這部《華嚴經》。

可是，常被認為和這部《華嚴經》對稱的，是《法華經》。平安朝的文化，簡直可說是《法華經》的文化。但這《法華經》，如詳細的說，應叫《妙法蓮華經》。上面說的《華嚴經》，是表現「佛」的，這裏說的《法華經》，是表現「法」的。然而，這個法被稱為妙法，就是甚深微妙的宇宙真理。這真理之法，雖被埋伏在穢惡的人心中，但從不被染污的，所以把他譬喻蓮華。

清淨莊嚴的蓮華，不是生在高原陸地上，而是生在污穢泥土中，才開出那綺麗之花的。古人也這樣的說：「清淨蓮華出於淤泥」。以這很尊重很甚深的意思，來比喻這部《法華經》。

如上所說，可見經的名稱，能表現經的內容，所以從古以來，講到佛教的聖典時，好像成為習慣似的，必先解釋題目。因此，我為求講說上的便利，特遵從古規，先來講《心經》的題目，作為本經的序論。

現來解說《般若波羅密多心經》八個字的題目。我假設的把它分為「般若」、「波羅密多」、「心經」三個術語來講。第一先講般若二字，這在日本人的心目中，一向是很熟的一句話。例如：賽會時作為娛樂用的臉譜，叫做「般若臉譜」；又謠曲中有種聲音，叫做「般若聲」；此外和尚用的一種酒，叫做「般若湯」；去那奈良的地方有一個坡，叫做「般若坡」；還有一個寺叫做「般若寺」；我更想起去到日光那裏，有個瀑布，叫做「般若瀑布」。總說一句，叫做般若的，在我們日本人中，是有各式各樣的意思的。自從我們祖先以來，這是一種很親切的名字。然而這般若一語，原來是照印度語寫下來的，把它譯成中國話，就叫做智慧。智慧即是般若。其實，般若不單叫做智慧，但因沒有適當的字眼可以把它表達出來，所以勉強的照梵語原音寫下來，仍然稱為般若。像這樣的例子，在佛教的專門術語中，是很多的。可是說到智慧，那是有各式各樣的。世俗所說，可決不是般若的智慧。原來，在佛教中，如把我們凡夫與佛陀的智慧區別起來，凡夫的智慧只可稱為識，佛陀的智慧才可叫智慧。因此，那個識即是迷的智慧之謂。說愚癡是智慧，這就是識。愚癡的癡，就是知字有了病，也就是智慧得了病。因此，這當然不是正式的智慧。不能究竟辨別諸法的真理，所以就生起種種的苦悶煩惱，可見愚癡是因不明白事物的道理而生起的。但人間的佛陀，所謂轉識成智，其結果，智慧這東西，與轉迷開悟是同一意思。要之，我們迷了就是人間，悟了就成佛陀。可是，這裏說的般若智慧，既決不是所說的愚癡，也決不是所說的情識，更決不是人類所持有的淺薄的智慧。不知的東西，眠伏的東西，當然是迷惑而不是人間的智慧；了知的東西，覺醒的東西，雖說是悟，但不過是人類的智慧。能夠體得那個宇宙真理的，才是佛陀的智慧。真理的智慧，是徹悟真理的智慧，也就是那個般若的智慧。

現在我想插說一句關於真理的話。真理是什麼呢？所謂真理者，如正式的研究起來，那是很麻煩的，且成為一個困難的論題，同時也沒有把它作為

學問說明的餘暇，雖然如此，但若一說明什麼是真理，那就是：不論什麼時候，什麼地方，什麼樣的人，都決定需要認為是那樣的，那就是真理。如深刻一點來說，那持有普徧妥當性與思惟必然性的東西，才是真理。時不論古今，地不分東西，於一切時，一切處都能適應的，任何人都認為是那樣的東西，就是真理。通古今而不謬，施中外而不悖，就是真理。西洋有句俗話：「真理是時代的姑娘」。的確，不論在什麼時代，真理都像是一個年輕綺麗的姑娘。蓋永遠是古的，且永遠是新的，那才算是真理。不獨如此，同時還可說，必須永遠是舊的東西，才可成為永遠是新的東西。如果說到真理，關於真理是有這樣的話。有部書中，我記得有這樣一句話：「有個被遮蔽著已經壞了的森嚴巨像」。

過去有個知識饑餓的青年，為求真理的智慧，特別到埃及的那個森嚴的巨像那裏去，拼命的探求真理的智慧。然而，真理的智慧，是不容易被探索到的。有一天，他與老師二人，靜靜地坐在一個秘密室中。那被白紗遮蔽著的一個巨像，像很森嚴的立在那兒。那時，青年突然問他的老師：「這個巨像是什麼東西呢」？「真理」！老師那樣的回答著。青年聽了，乃不覺即驚訝而又歡喜起來。有一天，青年自己尋求真理，忽然叫道：哦！真理這東西，原來隱藏在這兒！那時，老師嚴厲的對青年說：「神自己把它遮蔽起來，在神沒有把它脫卻以前，決不可用人間不乾淨的罪惡之手，去把它取下來」！一天，夜闌人靜，他又悄悄地潛進那立著巨像的屋中，在那屋中，從天井的高窗上，射進蒼白色的月光，那白紗遮蔽著的森嚴巨像，被照耀得猶如銀色。他一次又一次，總想取去那個紗看看，經過幾度躊躇後，他終于決意把那遮蔽的白紗，取下來看看，看看這東西到底是什麼？第二天的早上，很多人在白紗遮著的巨像之下，發現一個青白色的青年冷屍臥倒著。看看那個青年的舌頭，是永遠不能說話了。詩人說：「從不正確的方法，欲想把握住真理，其結果，不過是白費工夫而已」。世間尋求真理的人雖是很多，而探求到真理的人卻很少。我們決不可像那青年，依於不正確的方法去求真理，也決不可像那青年，取去森嚴的巨像白紗求見真理，我們要尋找真理的道路，像敬虔的求道者，祇有從表面上去思慕真理，真理才能被我們把握住。

上來已把話題說得太遠，現在還是轉過頭來談談般若。般若的智慧，在佛教中，是從實相與觀照的兩方面來說明的。所謂實相者，是般若的真理；所謂觀照者，是般若的智慧。真理與智慧的一致，就是實相與觀照的二種般若。而以文字表示般若的真理與智慧的，即是文字般若。雖說如此，但從此以後，連續十二次所講的《心經》，要之，就是說明這個永遠是古的而也永遠是新的般若的真理，且是雄辯的強有力的主張之一部經。不論什麼時候，什麼地方，什麼人，都必須相信不朽的真理，而把這不朽的真理，極直截簡明地說出來的，就是這部《心經》。般若的哲學，決不是古代印度的哲學；般若的宗教，斷不是滅亡過去的宗教。不但過去現在，今天明天，就是未來也是永遠地放著光輝，成為人生一大明燈的，即是這個般若智慧。

可是，現在從這般若智慧，來眺望我們這個現實世界，事事物物，沒有一樣是不中用的，也沒有一樣是沒有意思的。「說是沒有意思的是小智慧」，這是極為巧妙的一句話。打開真理之眼，一看就可知道，在這個世界上，沒有意思的東西，一樣都不存在。真是「醫王之眼，百草皆藥」。說是沒有意思，就成為小智慧。如從大智慧來觀照，豈但不是沒有意思，且不論什麼，都是尊貴的真理表現。曾經有個詩人說過這樣的話，我還記得：

『在這世間，無用或下劣的東西，是一樣都沒有的。

所有的東西如把它放在適當的地方，就成為最好的東西。

如所看到的東西，那怕是無用的，若與其他的東西在一起，也就成為其他東西的一大支持者。

為著供給我們的建築，在那時中，材料是整堆的在堆著。

我們把他保持著，今日或明日，就成為我們建築的有力材料』。

我覺得這話，是有他的真實意思的。

今日或明日這一日，的確不覺得它有怎麼樣，似乎是平凡的一日。然而，集合那平凡的一日，就成了我們一個人生。所以豈但不可說是沒有意思，而且簡直是貴重的一日。沒有意思的一日或貴重的一日，全在我們的心理作用，也可說這是內心的一種看法。東西，並不是沒有意思，把它看為沒有意

思，認為沒有受用的，這完全是智慧小的關係。如果根據這部《心經》所織成的般若智慧來看，世間上的東西，沒有一樣是沒有意思的。不但如此，所有一切，互為表裏，互為陰陽，能生所生都是貴重的存在。的確，說是沒有意思，這是小的智慧。最低限度，我們無論那一個，都應拿它來磨練這個般若的智慧。一切有生命的東西，都須要更為尊貴的珍重的生存下去。

其次，來說波羅密多。這與般若一樣，是照梵語原音寫下來的。現在把它翻譯過來，意思就是「到彼岸」。不用說，彼岸，有說為從暑到寒的彼岸（日本以季節為彼岸故），又有說為彼岸櫻等。但那只是文字上的彼岸，而在佛教中，把這個現實世界，就是我們所迷惑不自由的世界，叫做此岸。對於這個而稱為理想的世界，就是悟證的自由世界，叫做彼岸。因此波羅密多，就是從此岸而渡到彼岸之義，所以古來把它譯為度。可是，究竟說來，佛教的理想世界，就是彼岸，就是佛陀的世界，所以到達彼岸，或者渡過彼岸，就是成佛的意思。我們常被人質問道：「佛教是怎樣的教呢」？那時我們就可簡單的回答說：「佛教者，就是佛陀之教，那個佛陀之教，就是我們人類成佛之教」。所以佛的教，成佛的教，就是佛教。可是，從這個此岸到達那個彼岸的時候，是自己獨渡呢？還是很多人一起渡呢？說到這個問題，那就有「小乘」與「大乘」的區別了。小乘就是小的舟車，大乘就是大的舟車，簡單的說，腳踏車除獨乘一人而外，不能乘載其他的人，到了汽車或汽船，幾百幾千人，都可以一同乘它，去到目的地。小乘與大乘的關係，恰好和它一樣。最低限度，佛教的根本目的，是說「我等與眾生，皆共成佛道」；「同發菩提心，往生極樂國」的。不用說，從小乘到大乘的方法，這是正確的佛教，是真實的佛教；可是現在我們所應注意的，是關於小乘的看法和大乘的看法。舉一個例來說：不論那一國國民，沒有不愛自己的祖國的。單為本國和為某一區域而愛自己的祖國，與那為著全世界和全人類而愛自己的祖國，其意義有著很大的差別。前者是小乘的看法，後者是大乘的看法。

其次，來說「心經」二字。通常說的這個心，有心體啦，核心啦，本質啦等等的不同意思，而「心經」的「心」，是說的重要之心要。可是到底是核心呢？還是本質呢？關於《心經》所說的心，在學者間是有種種的議論，

要之，這部《心經》，是說的大乘佛教聖典的本質和核心。跟著說到《般若心經》，這部簡單的經典，不啻是六百卷《大般若經》的真髓，骨目。在佛教有數的經典中，那最能表示重要之經典的，就是這部《心經》。

最後，說到「經」之一字。經是梵語修多羅的意譯，因為契合於諸法的真理，契合於眾生的根機，所以譯為契經。要之，凡聖人所說的話，就是經。中國過去聖人所說的，也叫做《詩經》、《書經》等。印度釋迦牟尼所說的法，從他的意思看，當時的學者，把他譯名為經。要之，《心經》，就是《般若波羅密多心經》。「要怎樣才能達到佛陀的世界呢」？「到達彼岸的境地，究竟是怎樣的狀態呢」？把這些事情，直截簡明地說出來的，就是經。過去也有人把這《般若心經》譯為《智度經》，可是總說一句，這部《心經》，決不單是和尚念的，也斷不是落於時代之後的經。把那些真正的真理，真正的智慧，詳細教給我們的，而永遠是新的，就是這個《心經》。如果是個真正覺醒的人生，最低限度，是應該考慮到什麼是生存之道，考慮到這個問題，不論什麼人，每天總要有一次，把這部《心經》，拿在手中讀一讀。的確，在我們這個世界上，像這樣一個簡單而扼要的經典，在其他地方，畢竟是不會有的。我們從明天起，希望對於這個尊貴而契機的《心經》，慢慢的嘗一嘗其中的法味，看看人生究竟是怎樣的？我們的生存之道應該如何？

卷002

第二講 從理論到實踐

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。

昨天把《般若心經》的名稱，已大略的解釋了一下。從那解釋中，不特知道《心經》確是佛教聖典的心髓、骨目；而且知道真能把那體驗真理的佛陀世界，用最高最明瞭的方法予以說明的，也是這部經。因此，從今天起，我所講的，就要漸漸入於《心經》本文了。

據觀自在菩薩親所體驗的般若哲學、般若宗教來說，那究竟是說什麼呢？關於這問題，現來繼續的說下去。今日所講的，是「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」的一段文。從漢字的字數說，雖僅不過二十五字，但卻是《心經》全體的中心，因為二百六十餘字的《心經》，不論或縱或橫，從內從外，從種種方面說，無非是說明這最初的二十五字而已。

現在先講「觀自在菩薩」。觀世音就是觀音之意。觀音，是自由自在的觀察人間的心意，解救我們身體上的煩悶，拔除我們內心上痛苦的一位大菩薩。梵語叫做阿縛盧枳抵伊濕伐羅，玄奘三藏根據他的原語譯為「觀自在」。即梵語的阿縛盧枳抵，是觀的意思，伊濕伐羅，是自由自在的意思。原來，我們說到觀時，是有見、觀、視、察的四種看法的。見是肉眼見的意思，觀是觀音的觀，就是以心眼見的意思。跟著來說觀察，就是以心眼善見的意思。從觀察說，我們實可清楚的知道諸法真實相的。過去有個有名的宮本武藏，說有「見眼與觀眼」的兩種。如據武藏說，要由觀眼，才可達成劍法的蘊奧。關於劍法的觀眼，他力說心眼的修養，為最重要。不獨是劍法，就是做買賣，治學問，以及不論做什麼，其最重要的，無不是這觀眼或心眼。我們平生在言語習慣上所常使用的見見「看」，聽聽「看」的話，雖一點不在意，但所說的那個見見看，聽聽看的「看」字，就是說的那個見，那個心眼，也就是那個心眼的見。中國古語說：「心不在焉，視而不見，聽而不聞」。這就是說沒有心的眼，沒有心的耳。所以，打開心眼，就可見那沒有形的諸色，澄清心耳，就可聽那沒有聲的音聲。詩聖芭蕉所說的「見所沒有的花，思所沒有的句」，確是打開心眼所見的世界，澄清心耳所聽的世界。就是以觀察的心意，對於大自然所得的藝術境地。現在觀世音菩薩，實就是把這心眼打開，普徧的見於一切，觀察一切，同時又把那心耳澄清下來，聽聞一切音聲，不但現在聽聞著，而且永遠把那慈愛的手，伸於一切眾生的面前，救拔一切眾生的痛苦！

觀世音菩薩，「行深般若波羅密多時」，這是怎樣的意思呢？如昨天所說，那是觀音實踐深妙的般若宗教；觀世音，並不光是把心眼打開見聞一切

，認識般若的哲學，而且進一步的親自實踐般若的宗教。說到「深」字，古來雖有從深一層解釋的，但要略的說，深是淺的反面，是深遠和深妙的意思，是形容觀音所體得的般若智慧。如以人類的智慧說，那是很淺薄的智慧，般若的智慧，不但不是淺薄的智慧，而且是更加深遠的智慧，就是指那照見「一切皆空」的智慧。所以，大家需要常常注意的一個字，就是「行深般若波羅密多」的行字，這是很重要的一個字。因為宗教的生命，就是在於從言說到實行的這一點上。豈但宗教，不應重於言，而應重於行，無論做什麼，都是行重於言的，至低限度，也要做到言行一致，說到那個實行的行，就是這個行深的行，說到那個行深的行，就是這個實行的行，行就是實踐。有名的龍樹菩薩，在《智度論》中說：「智目行足，到清涼池」。清涼池，是譬喻離去迷妄所得的涅槃世界。涅槃的證得，不論怎麼樣，智目與行足，都是必要的，因智慧之目與修行之足，是到清涼池的唯一要道。所以自古在佛教中，都非常重視這智目與行足。所謂智目，就是智慧之眼，就是正確的理論；所謂行足，就是實行之足，就是正確的實踐。原來，沒有實行為伴的理論，是灰色的理論，且是靠不住的；沒有理論為伴的實踐，是跛形的實踐，且是很危險的。極力而正確的主張智目與行足的並進，理論與實踐的統一，為佛教的根本立場。因而關於佛教的哲學與宗教，要之，就在這智目與行足的關係上。所以如要真正的修學佛法，必須要從不斷的實行中，方可認識佛教的真相，把握佛教的真精神。

因為這樣，所以佛教說智慧有三種，就是聞慧、思慧、修慧。聞慧，就是從耳聽聞所得的智慧，也是可以咀嚼的智慧。智慧是不錯的，可是還不能說是真正的智慧。思慧，就是思考所得的智慧，就是把耳聞得來的智慧，再一次的用心去思惟、考慮而有的智慧，就是思索而得的智慧。過去有位康德教授，常常這樣說：做人一定要有哲學的頭腦。所以他對學生說：「諸君學哲學，要把一切學問做成哲學化。我並不是想要教諸君的哲學，而是教諸君做學問時，要做成哲學化」。根據那個所謂哲學化而得的智慧，我以為是相當於這個思慧，所以思慧是屬於哲學的領域。修慧，就是根據實踐而所把握的智慧，就是依於自己實行而得的智慧，因而那是屬於宗教的領域，也就是

從理論到實踐的智慧。過去，覺錢上人說：「如果我所講的，在你假定以為是虛偽的，那就請你從修證中去求了知」。真從修證而得了知的知，就是這個修慧，所以在三慧中，修慧是極重要的真正智慧，那是不用說的。像那樣，智慧是有三種區別的。我們平素讀經的時候，要不光是限於念經方行，因為只用口讀，那是沒有用的，所謂「讀論語不知論語」，就是此意。所以要用心來讀，更要以身體來讀。換句話說，是要有身讀、心讀的必要。所以信仰《法華經》的人，讀誦《法華經》，務須不要祇用口讀《法華經》，必須要用心去讀它，更要用身體去實行。讀《法華經》而不做成「法華行者」，那就是假的。對於《心經》的讀法，也是同樣的道理。不但要真正的用心去讀《心經》，更希望要以身去讀它；因為我們不唯是要知道般若的哲學，而且要進一步去實踐般若的宗教。

觀自在菩薩所體驗到那個般若宗教的結果，總說一句，就是「照見五蘊皆空，度一切苦厄」。因而五蘊皆空，就是一切法皆空，觀自在菩薩所體驗的內容，也就是般若的真風光。可是，這是很麻煩，很深的文字。五蘊是說的一個名詞，空又是說的一個名詞。先說五蘊：五是說的數字，蘊是積聚的意思。自古佛教學者都說蘊是積聚之義，即解釋為摘集的意思，然那五個集合的東西，並不在於「靜止的狀態」，而是始終都在活動著的。梵語學者把蘊譯為「動著的狀態」，我以為這是非常有趣的一個解說。

如果這樣，那五蘊究竟是說的什麼呢？關於這個名稱，就是一般常說的色受想行識。色蘊的色字，雖說就是這個色，但決不是那個濃厚的顏色的色。在佛教中，把一切有形的物質，都說為色。那圓的或四角形的色法，叫做形色；那青的或赤的色，叫做顯色。要之，物質的存在都是色。其次，說受想行識，就是對於物質而有的精神。如在心理學上說，相當於感情、知覺、意志、意識，所以把一些沒有形態的精神作用區分為四類來說明。而在這精神作用中，因為識是中心，所以稱為心王；其他受想行三者，因為是意識上的作用，所以稱為心所。不管那一種，那是把我們主觀的精神作用，分類為四種東西就是了。所謂五蘊，扼要的說，就是有形的和無形的東西，就是把有形的物質和無形的精神集合起來的意思。如佛教說的色與心，就是色心二法

之意。這種情形，法是存在的意思。不管是以物為中心而說明世界一切的唯物論，或以心為中心而眺望世界一切的唯心論，這都是偏見，同為佛教所不取。主觀也罷，客觀也罷，一切的事事物物，完全是從五蘊的集合而有的。這種說法，因是佛教的根本看法，所以佛教通常所說的「物心一如」或「色心不二」的說法，可以說是最正確的世界觀，也可說是最正確的人生觀。

其次，就要說到空的這個名詞了。講到空，實在是很難講的。因為對於空義，像是明白而實是不明白，如說不明白而又似乎明白。現在假使我向諸位問一句：「一加一是多少呢」？諸位一定會變為發怒似的回答我：「什麼？你把我當傻子！難道一加一都不知道嗎」？話雖這樣講，然而到底那個一是什麼呢？一加一為什麼會變成二呢？像這樣進一步追問時，我想是很少有人可以回答出來的。

我現在在這愛宕山的廣播室中，陳設有麥克風、椅子和桌子，椅子的旁邊，有水杯和水壺。可是，無論那一種，統統是一個；因為水杯是一個，水壺不能不說是一個；水杯既然是一個，則水壺必然也是一個。這樣說，我也是一個，愛宕山也是一個，東京也是一個，日本也是一個，世界也是一個，所以，換句話說：「一是什麼呢」？說到這問題，就變成非常困難起來了。因為，在這兒的這個水杯，要找一個與這完全相同沒有一點差錯的水杯，雖說世界是那樣的廣大，但在這個水杯以外，沒有一個是與這相同的。所以這是唯一的水杯。不但水杯如此，世界上每個東西，都是唯一的，絕對沒有兩個相同的。假使有這麼一個水杯是與那個水杯相同的，那就在一個之外再有一個而變為二了，可是事實上，確是沒有的。因為，我們可以這樣問：為什麼一加一會變成二呢？說到這，本是一個極簡單極淺顯的問題，但若像上那樣講，就變成難以了解的道理了。數學是最精密的科學，尚且這樣，何況其他？作為我們既經明白的東西，為什麼不教給我們呢？不但如此，「一是什麼呢」？一說到這問題，也就不能把它說明了。

我有一個友人，名字叫Ｔ，是數學博士。一次，我曾試問我的友人：「一是什麼呢」？可是友人所給我的回答是：「在數學上，一是已經明白的東西，就是作為計算下去的基數」。可是，假使一是明白的東西，是作為計算

的基數，但「一是什麼呢」？仍然是有說明的必要。最靠得住的數學，尚且是這樣的論調，何況其他的學科？當然更是無法說明的了。這話怎麼講呢？從天下的科學者嚴厲的詰責下，也許變為不可知的。總之，已經明白的東西，大家認為是「自明之理」的，一下子就成為不容易說明的了。

怪不得有個詩人這樣說：一加一，那是「公開的秘密」。我們唯有從那神秘的直觀和宗教的直觀，可以知道他所說的是什麼，但「公開的秘密」這句話，的確是說得很妙的，就是根據宗教的直觀這話來說，的確是很有意思的，而且意思是非常深重的一句話。究竟而言，我們大家生存在這世間所持有的，不論是言語或思想的東西，像是完全而實是不完全的。所想的事，所講的話，要得盡如所想，盡如所講，那是不可能的。無論是最悲的世界，抑或是最喜的境地，要想以筆或口，把它照原有的狀態表現出來，終歸是不可能的。又筆怎麼也寫不出來，照意思用言說，詳盡的傳於他人，同樣也是不可能的。

關於這點，我想起了《維摩經》中維摩居士與文殊菩薩的問答。一時，維摩對於文殊，問起什麼是不二法門？即什麼是真理？那時，文殊是這樣回答的：

「不二法門，如我的意思，就是沒有可言，沒有可說，沒有可示，沒有可識，所謂是離諸問答，超越一切語言的」。

文殊答復了這個問題，又過來以同樣的口吻反問維摩詰：「不二法門是什麼呢」？可是，維摩詰唯是默然，什麼也沒有回答。如在《維摩詰經》中這樣寫著說：

「時維摩詰，默然無言」。

默然無言的這句話，是維摩向文殊最極明快的一個答復。文殊畢竟不愧是個有智慧的人，見了維摩一言不發，緊接著就稱嘆維摩的默然說：

「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門」！

古來有這麼一句話：「維摩一默聲如雷」。這個「默」字，是非常令人尋味的。「螢不鳴而焦身」，也是說的這意思。哭而不能哭，那種境地是最

悲痛的世界。淚沒有出來的哭，才是悲哀之至哩！敢說不限於真理是如此，關於一切的事事物物，要以我們不完全的言說，把那諸法真實、實際，照原有的表現出來，到底是不可能的。

「如果有人問，飲過的一口水，是什麼味道，那你怎樣答復呢」？如不自己親去喝一口，是不能知道水味。好味、壞味、辣味、甜味，如自己不嘗一嘗，那味究竟怎樣，是不能知道的。因此，「你先喝一口水試試看」，除了這種說法而外，其他是沒有辦法可以告訴人的。古人也說：「唯證相應」，「冷暖自知」，的確是這樣的。正如生了孩子，就知生有孩子的苦惱和快樂；我們生了孩子，就知道父母之恩，同時也可知道為子之恩。在三千世界中，再沒有比得上孩子那麼可愛的東西，使我們知道這種說法的，完全是子之恩。忘了自己而愛可愛的小孩，那就是教給我們無我的心意，利他的喜樂，這的確是小孩的蔭庇。世俗的一切，完全是「唯證相應」的。沒有親自體驗，就不能了解其味。在一次勞苦都沒有經過的人心中，一點都不能了解勞苦人所持有的心境。在一個沒有經過入學試驗而落第的人心中，無論怎樣，都不能知道落第人的悲痛而難過的心境。唯有勞苦的人，才可以教導、安慰勞苦的人。然而，說到安慰，決不是用幾句話，而是要以極誠懇的態度，去安慰他的心。如默然的握手，那就可以了。假使僅以甜言蜜語的說幾句，無論如何不能撫慰受了創傷的人心。

久別了的極為親密極為要好的朋友，一旦偶然的碰著了，在那個時候，決沒有什麼種種的、麻煩的、無謂的應酬；只要一面哎呀，哎呀的，一面緊緊的互相握著手，那就可以了。眼比口，不，比口以上的什麼東西都厲害，心中所要說的千言萬語，就在這眼的密切注視中，完全表達了出來。所以在那哎呀的一聲中，平素所用的那套無謂的應酬，完全冰消瓦解，一點都用不著了！

話終于說到題外去了，現在還是歸到正題上來吧。在《心經》的空的一字裏，實是含有百萬無量深意的，在空的一字裏，把佛教中複雜的深遠的哲學思想，宗教要義，完全都包括了。所以可說，空，就是佛教的愛克司。因而要把空這個字，給予詳細說明，那是很不容易的。然那甚深的空義，就是

觀自在菩薩所親自體驗的。唯有真正知道空的人，才是真正「於空徹悟的人」，也才是真正的生身活觀音。因此之故，我們最少限度，要在自己的身相上，發見觀自在菩薩，同時，要在觀自在菩薩的面前，發見自己的真相。關於空義的詳細說明，改為明日再講。

卷003

第三講 色即是空

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。

我記得小笠原長生有這樣的一句話：「舍利子！看吧！那盛開的花，就是空即是色」。這句話，的確是把今日所要講的《心經》中的一節，很巧妙地表現出來了。不用說，這部《心經》所說的空，是要很費工夫和氣力來解說的，決不像一般所說的空空寂寂的空，也不像一般所說的什麼都沒有的空，因為本經所說的空，意思並不那樣簡單。如上所說，不過是用簡單的一句話，把他巧妙的表現出來而已。今日所要講的，就是昨天預告諸位的：「空是什麼呢」？就是說明空是怎樣的一個意思的問題。可是，從開始就向諸位將空是怎樣的東西說明出來，這不但是不容易明白，並且又不是簡單的可以說明，所以在說明這個「空」之前，今日先從「空的背景」、「空的根本」、「空的內容」來講，就是從所謂「因緣」這句話講下去。然而自然地，我很希望諸位將上述的空的意思，先給我把握住。為什麼這樣說呢？如果不知道這個「因緣」所說的意思，無論如何，是不能把握那個「空」的意思。

在本文最初所說的舍利子三個字，不消說，這是個人的名稱。釋尊的弟子中，被稱為智慧第一的：就是這位舍利弗。舍利弗，本來是個婆羅門的僧侶，忽然因了一個動機，就轉向於佛教而成為佛教中的一位偉大的人物了。其經過情形是這樣的：有一天，舍利弗在王舍城的街巷中走的時候，偶然地碰到了釋尊的弟子，那就是阿說示比丘。舍利弗從阿說示比丘那兒，聽到了幾句含有真理的話：「諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常作如是說」

。這在我們今天聽來，似不覺得什麼驚奇，但在智慧第一的舍利弗，聽了這「因緣」的一語，宛如空谷跫音，在他的耳朵裏就震動起來了。在佛教中，從古以來，就把這首偈子叫做「法身偈」或「緣起偈」。舍利弗聽了這可驚而含有真理的幾句話後，就毅然決然地捨棄了永遠作為自己生命依賴的婆羅門教，立刻與他那位老友目連，一起走到釋尊座前，做了佛的弟子。聞「因緣」之語而轉向於佛教的舍利弗，是解空第一的一人，是智慧第一的一人。釋尊對這位智慧第一的舍利弗而告諸大眾說：「舍利子呀」！這麼叫了一聲，於是就說：「色不異空，空不異色」等，而把空的真理，諄諄善誘繼續不斷的說下去了！

今日在我們國家中，雖到處在高喊著日本精神，可是直到現在，由於多數的日本人民，總是容易忘記日本的情況，幸而近來在漸次漸次再認識下的今天，我們千數百年來，成為日本精神的血和肉的佛教，尤其是成為佛教思想根本的這個因緣，我以為把這緣起的思想，有再完全改觀的必要。因緣！那真是一句平凡的古語。然而，他雖是平凡的，但是無論怎樣，那是不可懷疑的真理。我們今日無從想像，在那「什麼事物都是因緣」的一句話中，是含有深深的真理，所以我們要說明他，是很不容易說明的。古人也說：

「知道因緣，就是知道佛教」。

的確，我認為那是真實的。

進一步說，釋尊是體悟了這個「因緣的原理」、「緣起的真理」，而才成為佛陀的。所謂菩提樹下的成道，的確就是那樣的。而釋尊真正成為佛陀的，完全是這因緣的原理。恰如牛頓發見地球的引力一樣，釋尊是最初發見「萬物皆從因緣而生」的這種永遠而「不平凡的真理」的一人，所以，「因緣的原理」，決不是釋尊所新創的東西。釋尊並不是因緣的創造者，而是那個因緣的發見者。釋尊自發見了因緣的真理，就立刻成了佛。然而，把這因緣之法而為萬人說示的時候，就是佛教。因而，如從過去二千數百年來，雖說釋尊是滅度了，但所說的那個因緣的原理，與那個因緣之法，是永遠不滅的佛教的真理，不但如此，作為宇宙真理的因緣法，就在今日也還儼然的放

著無限的光輝；不但如此，就在永遠永遠的未來，不管到什麼時候，那「不朽的真理」光輝，都是這樣放射下去的。

可是，說到這個因緣，如果詳細的說，就是說的因、緣、果的關係，或者把他叫做緣起。因者就是原因，是對於結果的一種直接之力，緣者是助因的，就是使果生起的間接之力。例如這兒有一粒穀子，這個時候，穀子就是因。可是，如把這粒穀子，老是放在桌上，則不管經過多少時候，都還是一粒穀子。然而，一把它種到土裏去，加上雨、露、日光、肥料等種種的緣力，這一粒穀子，到了秋天，就成為纍纍的稻穗了。這就是因、緣、果的關係。穀子、開花、結果必由於因緣的「和合」。我們總以為西洋人習慣了的看法，把一切的事事物物，完全認為是單純地原因與結果的關係。然而，那到底是怎樣呢？如把複雜無盡的一切事物，只是用簡單地原因與結果的因果形式，想要把他解釋出來，那豈不是太勉強了嗎？從這因緣而生起的一切事事物物，到底含有怎樣的意義和性質呢？那不管是豎說、橫說，從時間、空間方面來說也好，是有要切也切不斷的密接不離的關係。驟然一看，好像什麼都沒有因緣的關係，可是詳細考察一下，不管那一種東西，的確都有他極深切的因緣關係。一個人絆了石頭而跌倒在地上，也是因緣的端倪。兩個人的袖子在無意之間互相碰了一下，也是他生的因緣。所以，這決不是空言或理論。然而這也決不是想像的揣度，因為佛教就是那樣的。實在說來，並不是想像不想像的問題，佛教不佛教的問題，這的確是事實如此，真實是那樣的。事實、真實，勝於雄辯。現在我在這個播音室內，掛有一隻圓形的時鐘，這個鐘的表面，僅僅是長針和短針在動。然而，現在假使把那時鐘的裏面，解剖一下來看，那又是怎樣的呢？在那裏面，豈不是有極為精巧，極為複雜的機械，把它互相結合起來，而使那個表面的針在動嗎？我現在在這個愛宕山的ＡＫ的播音室內，不用說，這是個簡單的事實。然而，想想這個愛宕山是在什麼地方呢？想想我及我的故鄉伊勢之國等等，又是怎樣呢？這樣次第深入，並且推廣開來想下去，那末，所謂這一個我的存在，不用說，是與全日本都發生關係，並且與全世界都發生關係。像這樣，一事一物，沒有一樣東西不都與全世界有關聯的，祇是我們不知道他罷了。然而不管我們知與不知，

一切的東西，都在於互相的無限的關係上存在。

其次，再就時間方面來說：今天這一天，決不是沒有昨天的，也決不是割離明天而唯有今天的一天。今天不是單純的今天，而是「背負昨天孕育明天的今天」。總而言之，我們這個世界中，一切的事事物物，決沒有完全孤立而獨存的，實在是有橫的方面和豎的方面，有無限的相對關係，即是有無盡的緣起關係。因而我們現在是立在無限的空間與永遠的時間的交叉點上的。

距今剛剛一百年前的光景，在倫敦的泰晤士河之畔，有一條小小的船喰蟲，常常的嚙食木材。說到那條船喰蟲，好像與我們什麼關係也沒有，然而，只要見過那個地下鐵道的人，或是坐過那個地下鐵道的人，就不能說是沒有關係的了，也不能說是什麼因緣都沒有的了。為什麼這樣說呢？因為地下鐵道的發明者，在泰晤士河的河底掘得那個小船喰蟲，豈不是暗示了那個嚙木材的船喰蟲之所由來嗎？然而，甚至這樣說：「以人的力量，也不能夠掘得的」，他豈不是那個泰晤士河的川底很好的開鑿者嗎？地下鐵道與船喰蟲在表面上看，好像是沒有什麼因緣，但在實際上，是有很深的因緣的。想一想，從因緣而生起的一切事物，從五蘊集合物心的和合而成立的我們這個世界中，沒有一樣是永遠的，不論到什麼時候都照那原樣而存在的。諸法是常常變化，常常流轉著的。佛陀所說的「諸行無常」，一般所說的「萬物流轉」，都是這意思。萬物都是移轉變化的東西，是一點都不錯的。不管疑惑什麼，否定什麼，唯獨這個事實，是任何人都不能否定的事實。

神醉於開了的櫻花，則不知不覺間，世界已變為青的了。很快的，在五月的天空裏，那活躍的鯉魚旗幟，孕育著新綠之風，又翩翩然的飄展於太空中。自然的變化，人生的推移，最低限度，無論怎樣，在我們這個世界上，永遠常住的存在者，一個都沒有的。一生只有一次，「一期一會」者，決不是茶人的寂寞心裏。茶道，不持有一期一會之心，是沒有真正的意味，人生的事情，也同那個一樣。不持有那種茶人的心裏，就不能把握人生尊貴的意味。一切的一切，永遠是變化著的存在，所以如說存在著的一切，那都不過是假藉的，一時的存在。在佛教，把存在著的東西叫做有，可是一切是「假有」的，是「暫有」的。總之，「永遠」的存在，「常有」的存在，是沒有

的。那開花的櫻樹，抽新芽的櫻樹，不久的時候，花又散了，葉也枯亂，於是那個櫻樹就又完全變成好像一棵枯木了。畢竟，「散的櫻，留有花的櫻，樹也是散的櫻樹」。所以，冬天一去，春天就來，所謂「一陽來復」的時候，雖看起來好像是枯的櫻樹，但在那櫻樹的樹梢上，不知不覺間，又再度現出綺麗的櫻花出來了。如此，迎年送年，如花那個東西，有開有落，然而櫻樹那個東西，依然是一棵櫻樹。

有一天，有個山伏教的教徒，向一休和尚這樣問道：

「所謂佛法者，可是，那個佛法，究竟是在什麼地方呢」？

那時，和尚即在座回答他說：

「在胸前的三寸間」！

山伏教徒聽了這話，很快的就從懷中抽出一把小刀，拉開來，向和尚逼進一步說：

「如果是這樣，那末，就請你給我看看吧」！

真不愧是個機智靈活的一休和尚，見到山伏徒氣勢凶凶的逼近過來，不但不躲開他，反而以一首日本歌，這樣的回答他：

「每年開一次的吉野櫻花，你去把它剖開來看看吧，看看裏面究竟有沒有花」？

就這樣，把那個很有威勢的山伏教徒，到底被降伏了，而且終于做了一休和尚的弟子。

真的，從因緣生的一切法，完全是空的，就是在於空的狀態。真正「割開櫻樹來看看吧，看看裏面究竟有沒有花」？在下雪的嚴冬之中，就是尋花，也是沒有花的。這就是「色即是空」。然而，在雲霞靉靆中訪春，說不定什麼時候，看來好像是枯的櫻樹，但在那樹梢上，也就有了花的嫣然微笑了。這就是「空即是色」。不管什麼事情，如果以為到什麼時候都是有的，不用說，那是錯誤的；可是，既然是說空，如果以為什麼東西都沒有，當然同樣是錯誤的。總像是「謎」的一種說法：「像是有的可是沒有，像是沒有可是

有的」，這就是世間的實相。所以，那決不是空講道理的，也不但是佛教理論是這樣說的。那種世間的實相，不論到什麼時候，不論在什麼地方，不管是怎麼的人，都必須承認的宇宙真理，是沒有虛偽的現前社會的事實。確實，那個「有」是不異於「空」的「有」，就說是「空」，但決不是「沒有」，是「空」不異於「有」的。空與有的所詮，實是一張紙的表裏。生而死，死而生，是人生的實相；生而滅，滅而生，是世間的現象。然而，人總是：如果說到有，就執著於有，如果說到空，就執著於空。所以，在《心經》中，對於執著有，執著色的人，就說「色不異空」。所謂「色不異空」，是說「色那東西是空的」。又對於執著空，陷於虛無的人，就說「空不異色」。所謂「空不異色」，是說「空這東西就是色」。把上面這兩種說法，告訴於執著的人，在《心經》的這一節中，不得不說是非常巧妙的一種表現了。因為大乘佛教的原理，在這一節中，可說已十分的攝盡了。諸法真的是「色即是空，空即是色」。

在過去，有一部書中這樣說道：「所謂眼，所謂人間的眼，是取中正之義」，我認為這句話說得確是很有趣的。因為只見一方面，而不見另一方面，是不能說為眼的。只見事物的表面，而不見隱藏在那裏面的實質，是「皮相之見」，沒有見到真相。所以那不能不說是不知真正「眼」之所以為「眼」。

在今日的社會上，以為光是物質和金錢，什麼事都解決，而成為「守財奴」的人很多，信金錢在世界上會說話的人也很多。可是，金錢不會說話，在世間上也是特別多的。那裏可以因收入的多寡，薪俸的多少，而批判那個人的人格呢？難道人格果真是在金錢以下的嗎？今日有很多人，各各都以為自己在使用著金錢，其實，難道自己沒有被金錢所使用嗎？如果說是使用金錢，或者還不至於如此，至於被金錢之所使用，那倒不能說是完全沒有道理的。因為事實是那樣的，所以真是沒有辦法。有一時候，在我們國內，所謂「唯物史觀」、「經濟史觀」之說，是非常盛行而有力的。不管什麼人，一開口就是什麼馬克司主義。然而，光是物質和經濟，就能充分的說明這個社會複雜的歷史了嗎？唯物論的看法，不用說，那只是一方面的看法。一方面

的看法，難道說是沒有錯誤嗎？因而，那決不能說是整個的正確看法。俗語有說：「坐井觀天」。不錯，所看的天也是天。但不論怎樣，那總是天的一部，而斷不是天的全體。

以一部的看法而認為是全體，不得不說是「認識不足」了。雖有人竭力的排擊「井蛙管見」，但決不是無理而胡亂的排擊。最低限度，囿於「唯物史觀」，以「利益社會」，而認為這就是社會的一切，老實不客氣的說，那總是個極大的偏見。進一步說，與其說是偏見，毋寧說是在那裏面，潛伏著可怕的危險。這樣說來，那末，我們的一切，不都是從心所現起的嗎？人類與社會，豈不是光由精神而在活動著嗎？如唯物史觀是偏見，則不論說什麼都是由心，而否定經濟生活，與唯物者所說是同一意思，不能不說也是一種偏見。光以精神、思想，而認為社會在活動著的人，恐怕是沒有的。薄命詩人詠喙木說：「我們所懷抱的思想，一切不關金錢，因如秋風之吹」。雖不敢說一切唯由經濟，但由經濟而使現實社會在活動，卻是事實。在「共同社會」的一面，儼然是「利益社會」的存在，這是不可不清楚了知的。所以，唯物論的看法，固然是偏見，觀念論的看法，同樣不能說是正見。我數年來提倡佛教史觀之說，這雖是我始創的一句話，但這卻是對於物心一致的兩種看法，而照這樣眺望下去，就是把「持著的」、「被持著的」，從因緣的立場，緣起的意義兩方面去觀察而實際是一個東西的內容作那樣看下去的。

如上所說，雖然變成很麻煩的理論，但正如人有肉體與精神的兩方面一樣，人類的社會，也有物質的方面與精神的方面，那是不可不明白了知的。就是從心的方面，始能表現物質的價值，同樣，從物質方面，始能表現精神的價值，這是深一層的道理，在廊下飛落了一張紙，而感到可惜的人，入於佛法的領域，始能正確的發見那種經濟價值，因此，問題就在人們，對於物的打算怎樣，對於心的用意如何。要之，從精神上而見物呢？還是從物質上而見精神？是以物支配心呢？抑以心統馭物呢？是使用金錢呢？抑被金錢所使用呢？所謂「履正執中」，不論是在什麼世界，不論是在什麼時候，在我們人的方面來說，都是必要的。人類的正確生活，是從正確的看法所規定的，所以我們不論對於什麼人都好，首先必須清楚的知道他是以什麼「正確的

看法」而生活的。我們的生活，例如物質方面，雖說是很貧乏，但在精神方面，我們不妨希望過著一種富裕的生活。做一個持有金錢的貧乏人呢？還是做個貧乏人持有金錢呢？

其結果，問題在於那個人的心裏打算如何。我們做人，最低限度，要根據於因緣的原理，緣起的哲學，細細的尋味人生的真義，雖說是很貧窮，但要希望過一種富有的生活，希望在這世間營為一種清清正正的、規規矩矩的生活。希望徹悟因緣的原理，體得般若性空真義的人，才是真正步入中道的人。的確，生身的活觀音，是從這種人當中產生出來的。

卷004

第四講 無限的生命

舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

昨天，我首先講過了關於「色即是空，空即是色」的兩句話。這兩句話，不但為《心經》最重要的，而且是佛教的本質。我雖大略地說了什麼是空，但那是「般若的空」，並不是對有而說無的那種單純的空義，這也如上面預先說了的。可是，關於這個，古人曾留下這樣兩句寶貴的話：

「若見色即是空，則成大智；若見空即是色，則成大悲」。

這是非常值得思惟的話。為什麼呢？當知這裏所說的大智，是廣大的智慧，是真正的智慧。這裏所說的大悲，是廣大的慈悲，是真正的慈悲。在佛教中這智慧與慈悲，說是同從空的母胎中所產生出來的。大抵世間的人，是十人十色的，不管集合有多少人，要想找個絲毫不差，完全相同的人，一個都沒有。有許多東西，粗看起來，好像是相似的，實際還是個個不同，因為仔細一看，總會發現有些地方，一定有所不同的。不單表面或形態沒有相同，就是人的稟性和心意，亦如上說，是有千差萬別的。因此，如應病與藥，有各式各樣，佛陀救濟人類身體的熱惱，解除人類內心的煩悶，有種種不同的方法，其道理也與此一樣。

「釋迦、彌陀、藥師、地藏，雖說是不同，但同一佛心」。因此諸佛皆同一心，即不外于慈悲精神的顯現。可是，雖說是慈悲，但決不是沒有智慧的慈悲。在佛教，雖把沒有智慧的慈悲，叫做「愛見大悲」，但真正的慈悲，並不是盲目的愛，不是如母牛舐犢那樣的意思。依照真正的智慧，使他成為真正的愛，就是佛教的慈悲。所以，最低限度，在佛教中，慈悲與智慧，可說是二而一的。今日，如果說到佛及菩薩，不論那一個，都會立刻想起釋迦、彌陀、觀音、地藏，而且覺得他們的相好，總是那樣微妙端嚴，慈和端莊的。然而，在諸佛中，如所說的不動明王佛，在外表上一見其相，令人可怕的佛，也是有的。有的時候，我們見到，幾乎令人懷疑，「那也叫做佛嗎」？具有這樣恐怖可怕的佛，的確是有的。以菩薩來說，特別是觀音菩薩，雖同樣的是觀音，有的是慈和莊嚴的，如一般所見的觀音，有的是威嚴可怖的，「如馬頭觀音」。再以佛來說，如不動明王是令人可怕的佛，而彌陀、釋迦卻是令人可敬的佛。總之，如果說到佛，決不祇是彌陀如來、藥師如來、釋迦如來等的幾位佛。而事實上，在佛教中，亙於三世，徧於十方，是有很多佛的。但這到底是怎樣的意思呢？

例如我們的家庭，不是有很單純的家庭，也有很複雜的家庭嗎？又不是有很好的家庭，也有很不好的家庭嗎？所以，說到我們理想的家庭，一方面要父母俱在，另方面小孩子也有幾人，能有這樣一個家庭，那就成了一個美滿而和樂的家庭了！可是我們要知道，雙親對於兒女的慈愛，決沒有什麼甲乙、親疎的分別。不過，父親對於兒女愛的態度以及母親對於兒女愛的態度，在那愛的表現上，自有一種區別。「嚴父」的愛與「慈母」的愛，如果說是區別，那就是區別。這區別在於：一給兒女叱責的愛，一給兒女懷抱的愛。給兒女叱責的愛，那是智慧的世界，是批判的世界，是折伏的世界；給兒女懷抱的愛，那是慈悲的世界，是享受的世界，是攝受的世界。因此，對於「父打母抱的悲愛，為子者必須體察父母不同的用心」。父打者，是折伏的愛，那是屬於哲學的領域；母抱者，是攝受的愛，那是屬於宗教的領域。智慧的哲學與慈悲的宗教，在佛教說，最低限度，是二而一的。「為子者如果以為這是父母不同的用心」，那就是小孩子的錯看了。事實上，父親，母親，

對於兒女同樣認為是可愛的，決沒有什麼不同的用心。有時叱責，有時懷抱，無非是希望自己的兒女，不要越出軌外，不要陷於邪道，好好的筆直的長大起來成人。

一茶說：「寒心得很，雖假睡一下，也沒有叱責我的人」！的確，做人做到沒有一個肯來叱責自己的人，那實是很寒心的。越是成為大人的人，越要求有叱責自己的人，做人，應該希望有個赤裸裸的直爽爽的沒有一點虛假的人，給予自己的行動一個客觀的批判。然而不幸的是：現實世間，動輒在背後，給人以非難批判的人，雖說很多，但在當面給人以忠告的人，確是很少。所以，一方面，我們固然要求有個給我人叱責的人，而另方面，我們也要希望有個給我人溫暖的人。善的惡的，雖要充分的知道，但在腦海中，總希望有個給我人不要太嚴厲的叱罵而又擁抱著在靜悄悄的彈出慈愛之淚！有的時候，做兒女的，向慈愛的老母要幾個錢時，母親把錢拿出來說：「只有這些了，再也沒有了」！雖則在這樣呶呶不休的說，但仍然愛自己可愛的孩子，把銀包裏的錢拿出來給孩子。這種一方面罵自己的孩子是不孝的東西，一方面警告說再也沒有了！但結果還是給自己的孩子。如是給予兒女慈愛懷抱的父母之情，雖說是否定的，但也是肯定的。智慧之淚與慈悲之淚，在那表現上，縱然不同，但在心裏，卻沒有什麼不同。

在十三年前死去了的我的父親，到快要臨終的時候，還留給我這樣的兩句歌。歌曰：

「父嚴猶如太陽的熱照，

母慈猶如露水的滋潤；

太陽與露水，同樣是生長石竹花的；

父嚴與母慈，同樣是撫養兒女的」。

這究竟是什麼人詠的一首歌，在我雖不知道，但我認為這的確是值得令人咀嚼，耐人尋味的一首歌。把嚴父的心和慈母的心，託在一首歌裏而表現出古人的心境，仔細想來，那是多麼的優美而又多麼的尊貴！現在，我已成為三個孩子的父親了，但直到今日，我對我亡去了的父親的慈愛、母親的恩

情，還是深深的被感動著。「抱子而知親恩」，這雖是一句古話，然而到了現在，仍是「抱子而知親恩」。從抱子時起，我們始深深的追憶死去了的父母，感到太辜負了父母的深恩，未能做到對父母恩德的報答。不過，話又得說回來，光是耽於懷念、留戀，以及對於雙親過去的追憶，那是沒有用的，我們必須通達嚴父的心、慈母的情才行。當知嚴父之心，是哲學的佛教，慈母之情，是宗教的佛教，現在發覺到這深刻而尊貴的意思，確是值得深深尋味的真理！

我的話終於又說到題外去了，現在還是言歸正傳。在我們的家庭裏，如把這個嚴父的心，照原樣的描寫下來，那就是說的可怕的不動明王佛。如把那個慈母的心，照原樣的表現出來，那就是說的可敬的觀自在菩薩與地藏王菩薩。然而，不管那一種，但「同樣的是佛心」。不管那一種，都是「慈眼視眾生」的佛心的顯現。古云：「般若是諸佛之母」。般若，的確是出生一切諸佛之母，是諸佛出生的根源。那慈悲權化的觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見一切皆空，這實是有很深意思的。古人說的「若見色即是空，則成大智；若見空即是色，則成大悲」的兩句話，我認為的確就是道破這個境地的！

上面的話，已經說得很長。昨天講的「因緣」的原理，現在如能把他好好的特別的思考一下，那我以後所要講的，自然就能明白得很清楚了。今天我要說的，總而言之一句話，就是由這「五蘊」所作的諸法，統統都是空的，換句話說，就是關於那個空相的說明。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一切的存在，畢竟都是空的相貌。因為在於「空的狀態」，所以即使說生，並不是什麼新的東西出生，即使說滅，也並不是說一切的一切都變成無有。在現實世間，雖說是有垢、有淨、有增、有減，但被囚於個別的事物，單從肉眼來看，那畢竟是從差別的偏見而生的，如果站在高一層的地方曠觀一下，立於所有全體的立體而如實地以心眼來觀一切，那一切的萬物，是不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減。可是現在表否定的「不」有六種，所謂「六不」。然如把它強分起來，並不限於六不，說有多少「不」都可以的。經中有說八不、十不、十二不的，現在

《心經》，由這「六不」而代表一切的不。因此，祇要明白一個不字，就可以明白一切的「不」了。現在試拿不生不滅的一句話來說。不生不滅，如用其他話來說，就是說的「生滅滅已」。假使以「伊呂波」歌來說，那「有為深山今日越過」的一句話，就是相當於這不生不滅的。所謂有為深山今日越過，是說究竟解脫那被囚於生死的迷惑之心的意思，那就是說的不生不滅的意思，就是說的生滅滅已的意思。退一步說，所謂「生滅」就是變化，那怕是一點點兒的變化，都是從生滅而起的。「無常」、「變化」、「流轉」，不管那一種，都是不可懷疑的眼前事實。因而滅除生滅，或是不生不滅，不論怎樣，總像不能走到同一點上去似的。真正說來，不是一概沒有道理。然若再把他吟味一下，那並不是什麼都不合理，不可解的。所謂「生滅滅已」，總而言之，就是離去被囚於生、被囚於滅的那個「被囚的心」、「執著的心」的意思。語云：「無心所著」，就是說的這個境地，就是說的生滅滅已的世界。所以生滅與不生滅可以解釋做如水與波的關係。如從波的現象上去看，雖有生滅起伏，但從水的本體上去看，那是沒有什麼變化的。從這立場，眺望「生滅」與「不生滅」，就是在現象與本體的關係上看下去，那當然是很必要的。但是與這同時，我們一聽說生，就生起歡喜，一聽說滅，就生起悲哀，如要否定那個「被囚的心」、「迷惑的心」，因為是這樣的意思，所以我以為必須把這「不生不滅」的原理尋味下去才行。如那「能量不滅的法則」，是科學的真理；又如構成宇宙萬物的電子之量，是一定不變的。所以從因緣集合而成的一切東西，在「空的狀態」下，一切事事物物，都是不生不滅不增不減的。

如上所說，或者有人會作這樣的責難：例如宇宙的實相，是不生不滅的，固不一定，不但如此，恐怕就是不生不滅的。然而在我們個人，豈不是依然有著「生滅」的事實嗎？豈不是仍舊有著「生死」的事實嗎？我們不管那個宇宙、空、般若是怎樣的，如要聽到與我們的生活，完全沒有關係的道理，那總是不願聽下去的。要知「無用之用」，才是真正之用。把這看為理論，到底是看錯了。「空」的原理，「不生滅」的真理，都不是虛假的道理。不但如此，而且都是不可懷疑的事實。照你所說，在我們個人，是有生死的。

在「自己的家中」，你以為是生了一個嬰兒，想不到在「鄰人的家中」，卻發生了不幸的悲哀之事。如人是有生死的，世間也有生滅的。然而問到那個生死的根本，到底是怎樣的呢？道元禪師說：「了悟於生，了悟於死，這是佛家一大事因緣」。可是，了悟於生，了悟於死，那裏說是唯獨限於佛弟子呢？那豈不是為千萬人所應當知道的嗎？因為「了悟生死的人」，才是真正「不見生死的人」，能夠真正「不見生死的人」，才是真正「不被囚於生死的人」。唯有「不被囚於生死的人」，始能真正的尋味「不生不滅」的真理。為國為民為世界為人類而犧牲自己生命的人，才是實在「不被囚於生死的人」，才是真正「不怕生死的人」，才是一方面隨順於生死，而另方面又是超越於生死的人。體得不生不滅真理的人，才是所謂死而猶生的人。

吉田松蔭先生，在生前寄給他妹妹的一封信中，說到這樣的話：

「夫不死者（不生不滅），近如釋迦與孔子，直到現在還是生存著的，因為如此，所以仍然被人尊敬，被人感戴，被人敬畏；又如中國的岳武穆，日本的大石良雄等這些人，雖說是被刀斬而喪失了生命，但直到現在，豈不是還生存著嗎」？

這的確是可以令人尋味的幾句話。吉田松蔭，又在寄給他的得意弟子品川彌二郎的信中說：

「如不開悟生死，什麼事都不能做」！

像這樣僅僅三十歲年紀而被斃於國事的吉田松蔭，才是真正超越生死的人，才是確實了悟生死的人。「吾今為國死，不負於君恩，悠悠天地事，鑑照在神明」。這樣說來，可見為國家為民族而喪身失命的，雖說他們的肉體已經消融了，但那為國為民的尊貴而偉大的精神，卻始終永遠放射著不可埋沒的光輝！再進一步說，只要國家存在一天，民族生存一天，他那為國為民的精神光輝，必定是永遠地照耀著。

為一個國家的國民，在非常時期，要克服國家的困難之道，雖說是很多的，但在我們自己所應當走的道路，只有一條。那結果，就是覺悟到「為國家為社會為民族而清清白白的死去」。所以，不管男子、女子、大人、小孩

，都要有不惜為國而犧牲的精神。因為只要有決心，不管任何非常時期的到來，都沒有什麼可怕的。我們的身體，生存在世間，總有一次，必定是要死的。與其生而死，不如死而生。雖說是死而生，但絕對不是輕易的無代價的而死，也不是說不怕而徒然的死去。應死的時候就死去，不應死的時候就不死。所謂不怕死，並不是說求死，所謂不求死，並不是說怕死。因世間的一切，總是空的相。我們須要尋味這個「空」的原理而徹悟於空，通達生死而體驗不生不滅的真理。大家如果要求「不死的生命」，就得體悟那死而生的道理，真能體悟這死而生的道理，豈不是就可靜靜悄悄的正正當當的有力量的生下去嗎？我們為一國的國民，應把自己的祖國，變為真正的勝於萬國的一個國家，這是每一個國民，應有的義務與責任！的確，我們要把自己的國家，變成正義的王國，般若的國土，我們就應當始終努力的開墾！可是，這要真正理解那理想之「空」的原理的人，才能實現的。

卷005

第五講 徹悟於空

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。

這兩三天來，每早都是很冷的，不管怎樣說，總是個五月的天氣。像今天這樣好的天氣，我們可以完全的領略到那種清清的新綠的氣氛了。就住在武藏野的我們來說，今天這個天氣，可算是一年中最好的天氣了！可是，一到這五月的時候，在我們的心中，就浮現出了那有名的詩句：「在眼是青葉，在山是杜鵑，在水初初的有了鯉魚」。雖不說明，只要是日本人，不管什麼人，早就十分知道這幾句是什麼意思了。

可是與這詩句一起成為新綠的時候，使我常常又想起另一句詩句，那就是：「更衣手觸藍香哉」！我以為這把更衣新鮮的清清的情緒，已用最巧妙的方法而表現出來了。本日，就來說說這個契機的兩種詩句，以把《心經》的空的意思說下去。這一節經文，是說明佛教的世界觀的「三科法門」，即

從「蘊」、「處」、「界」的三方面，反覆力說「一切法是空」。

現在先說「蘊」。所謂「蘊」，就是五蘊。這五蘊，如以前每次所曾說過的，就是構成我們（我）乃至我們的世界（我所）的五種元素。就是凡為眼所見、耳所聞、鼻所齅、舌所嚐、身所觸的一切客觀世界，完全屬於這個「色」中所攝。其次，五蘊中的「受」、「想」、「行」、「識」的四蘊，是意識作用，一切都是屬於主觀的。然而，可以說為主觀的主觀那東西，是第四識蘊。這主觀的意識與那客觀的色法互相交涉而發生關係的時候，由此而生起心象，這所生起的心象，就是受、想、行的三蘊。因而，如果說到五蘊，就是代表了主觀與客觀的一切世界；如果說到「五蘊是空」，那就是表示：一切的存在，一切的世界，統統都是空無自性的。所以說：「空中無色，無受、想、行、識」。主觀的世界，客觀的世界，一切的一切，統統都是在空的狀態，完全是從因緣而假有的。所以存在的一切，變為沒有一樣可以被執著的東西。

其次來說「處」。所謂處，就是說的十二處（六根與六境）。那個六根，就是我們常常說的「懺悔懺悔，六根清淨」的那個六根。生命體上的眼、耳、鼻、舌、身的五官，就是五根，加一意根，說為六根。說到這個「根」字，自古以來，說根是發識取境之義，又是勝義自在之義。如專門的解釋起來，雖說是很麻煩很困難的，但要而言之，所謂根者，如說「草木之根」，這樣來說根，是根源與根本的意思。即此六根，在六識認識六境的時候，能為六識的所依，能為六識的根本，所以叫做根。可是有趣的是，在佛教中，把這根，分為「扶塵根」與「勝義根」的兩種來說明。例如以眼根來說，眼球是扶塵根，視神經是勝義根。如眼有翳的人，就算是有眼球的存在，但若視神經麻痺了，就不能見色。與這同樣的道理，不管一個人的視神經是怎樣的健全，像盲人那樣的，如果沒有眼球，也是不能見到什麼東西的。所以，必須這個「勝義根」與「扶塵根」，或者說「視神經」與「眼球」的二種，完全具足存在，我們的眼睛，才能發生眼的作用。眼根是這樣，當知其他的諸根，也是這樣。

其次，所謂六境者，就是六根的對象，就是色、聲、香、味、觸、法。因為這是對六根而說的六種境界的意思，所以就叫做六境。可是，這個六境，有時，又叫做「六塵」。「塵」是穢污的意思，是能染污我們的清淨心，是能迷惑人的東西。因為這是從外而來的色、聲、香、味、觸、法，所以把「六境」又叫做「六塵」，或叫做「六塵的境界」等。但六塵中的「法塵」，因為是意根所對的對象，所以有喜樂的、悲哀的、憎惡的、可愛的這種精神上的作用（心所法）。以上所說的六根與六境，就是所謂「十二處」，而這十二處，又可叫做「十二入」。「處」是「場所」的所，而被解釋為「生長」之義。六根受入六境，因為能使六識生長，所以把他叫做「十二處」。然而根與境的互相涉入，如以根取境而再從境生根，由於有這樣的互相「涉入」的意思，所以把「十二處」，又叫做「十二入」。

最後說到「界」字。所謂界，如詳細的說，就是「十八界」，即於「六根」，「六境」之外，更加「六識」，合計三六成為十八界。原來，我們所謂認識作用的根、境、識三者，如不相一致，那是不能生起的。因此，光是根與境的相接，如沒有識與他們相應，那就所謂「心不在焉，視而不見」了。雖有而也如同沒有了。不管什麼事情，如果竭力去做，在不知不覺間，就把時間過去了。而且時間過去的迅速，一點鐘、兩點鐘，真如十分、五分鐘的樣子。但這並不是真的一點鐘變為十分鐘，那不過是完全超越時間，感覺得那樣就是了。所以雖完全是有，而也如同沒有一樣。可是，說到這個「界」字，哲學的世界啦，新綠的世界等，就是說的那個世界，是有差別的、區別的、領域的意思。所以十八界，就是十八種類的世界，就是由根、境、識的相對關係，生起十八種世界。例如「眼根」、「色境」、「眼識」的和合，而以眼為中心，就可成為一個世界。那就是所謂「眼界」，「眼的世界」。現在這《心經》中祇是舉出最初的「眼界」與最後的「意識界」，而那中間的「耳的世界」、「鼻的世界」、「舌的世界」等的十六個世界，用「乃至」兩個字，把他省略掉了。

上面所說的話，似乎是很麻煩的，現在借最初所說的兩首俳句，把上面一直到現在所講的，再來大概的談一談。

最初一首俳句是：「在眼是青葉，在山是杜鵑，在水初初的有了鰹魚」。「在眼是青葉」的這句，不用說，是眼的世界，是映現於我們眼的世界。然那屬於眼的對象的青葉，是「色」的世界。就是通過我們眼根的眼球，而認識到那個青葉，叫做「色」的世界，就是所知的。「啊！已經完全成了新綠的啦」！這就是眼所了知的。然而一說到「希望到什麼地方去玩一次」的時候，那已不是屬於眼的領域了。《增一阿含經》中說：「眼以色為食，耳以聲為食」。從這兩句話所表示的看，我們知道：眼的食物是色，耳的食物是聲。希望見好的色相，樂意聽好的音聲，這就是眼的快樂與耳的快樂。在佛教方面來說，人死亡的時候，是要供香的，這就是「中有眾生，以香為食」的由來。所以食物這東西，並不祇是口上有它的必要，其他眼也好，鼻也好，統統都以食物為必要的，可見食的意義非常廣。

其次，「在山是杜鵑」的這句，不用說，是耳的世界。杜鵑所叫的聲音，就是耳的食物。可惜耳聾的人，耳的形態雖還存在，但因重要的聽神經已麻痺了，所以縱然山上的杜鵑，已經開始唱出美妙的聲音，但他總是不能聽見的。

其次，「在水初初的有了鰹魚」的這句，不用說，是舌的世界，是味覺的世界。但是，如果有了感冒而發熱的人，他不論吃什麼美味，雖然說是有舌，但如沒有一樣。因為沒有味覺，所以一點味都沒有的。所謂沒有味，就是不好吃的意思。

因此，要而言之，在這「在眼是青葉」等的一首俳句中，所表現的就是「眼」、「耳」、「舌」的三個世界，以及成為他所對象的「色」、「聲」、「味」的三種境界。

第二首俳句是：「更衣手觸藍香哉」。這一句，就是說的「更衣」，與「手觸藍香」，是可解剖為二事來說的。「更衣」，就是換衣服的意思。因為是脫去冬天的服裝，穿上春天的衣裳，所以是關係於全部身體的。因而那是觸覺的世界。觸境與肌膚相觸，有好的，有不好的，有舒服的，有不舒服的，就是說的那個觸覺的世界。所謂觸這個字，相當於英語的接觸。觸手啦

，觸肌啦，那種感觸情緒，非相觸是不能完全知道的。

其次，所謂「手觸藍香」，是「鼻」的世界。他的對象就是「香」，好香，惡香都是香。「啊！真是香得很啦」！這樣說的時候，完全是屬於「鼻」的世界。所以，在這「更衣」的一句中，那所表現的有「身」與「鼻」的兩種世界，以及成為他所對象的「觸」與「香」的二種境界。

由此，我們可以知道：把這「在眼是青葉」的一句與那「更衣」的一句，連貫起來看，就是說的眼、耳、鼻、舌、身的五根與色、聲、香、味、觸的五境的關係。而成為這五官的中心，以及統一那些認識的主體，就是第六意識。這個意識，是以意根為所依處，而認識一切事事物物。這第六意識，因能普徧的認識一切萬事萬物，所以被稱為「廣緣識」。不但現在能緣種種諸法，就是過去未來的種種思惟，種種緣慮，都是第六意識的作用。所以，這第六識，是前五識的主人公。只要這個主人公是健全的，那眼、耳、鼻、舌、身的五識，就能依照他的指揮，常常發生活動作用。如說「人類是思想的動物」，而那思想的主體，就是這意識。我想：從佛教的立場講，我們所謂認識作用的這個東西，其結果，是由「根」、「境」、「識」三者的和合而生起的。識是認識的主體，就是心，根是識的所依，境是識的所緣，就是由心所認識的對象。因而，世間存在的一切諸法，一點都不能離開我們的認識，如果離開我們的認識，一切萬物是不存在的，所以在《心經》的本文中，這樣的說：「無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界乃至無意識界」。如果詳細的分析說明他的結果是：「一切皆空」。

因此，在頭腦敏銳的人，如一聽說「一切皆空」這句話，他立刻就會明白，並且這樣說：「怪不得他原來是那樣的」！可是在還沒有理解空的意思的人，首先就要為他說明「五蘊」的空；如果對於五蘊還不明白的人，就應對他說明「六根」與「六境」的「十二處」空；假使對於這些仍然不明白的人，那就應當更進一層的為他詳細說明「六根」、「六境」、「六識」的關係，就是不外說明：「從因緣所生的我們這個世界的一切存在，統統都是空的」。真的，從「因緣」所生的一切事事物物，都是空的，所以一切的事物，完全是在於相對依存的關係下存在的。

持著的、被持著的，不獨是我們人類之間的問題。世間的一切萬事萬物，都是持著的、被持著的。所以那不但是持著的、被持著的，而且始終都是持著的、被持著的。能生所生著的，那就是因緣的關係，也就是相對依存的關係。然而一切的萬物，不但光是持著的、被持著的存在，而且都像水一般的是流著，是動著的。我們在同一河流中，絕對是不能洗兩次足的。河水的流動，是不分晝夜的常常在流動著，一次洗過腳的河水，不能二次放在同一的水流中，不但河水是這樣，我們人生也是這樣常常變化著的，所以昨天的我，已經不是今天的我。因而這個「萬物流轉」與「相對依存」，真正是從所說的因緣母胎中所產生的二種原理。從豎的方面看，是萬物流轉；從橫的方面看，是相對依存，這兩種原理，實在是不可懷疑的宇宙真理。覺悟了這兩種宇宙真理，才能真正的感戴「社會的恩惠」，才能知道「人生的尊貴」。自己不是孤獨的自己，我不是孤獨的我。我是由於一切所養育的，自己是由一切所生長的。從內心中真正知道這個時，我們現在才能深深的感戴「社會之恩」。不但如此，而且是不能不感恩的。為什麼呢？因既知道自己的相就是社會的相，而社會的相仍舊是自己的相，所謂為世為人的「報恩感謝」之念，自然而然的從我們心中發出來了。所以，對於自己的生活，沒有什麼懺悔，也沒有一點反省，只是徒然的咒咀於人，報怨社會，那實在是沒有什麼道理可說的。譬如怨恨身體上沾有虱子的人，他不反省自己身體的不潔，那有什麼用呢？又怨恨誰呢？然而一旦覺悟「因緣的原理」，真正徹悟「般若之空」的人，就知道人生是無常的，同時又知道人生是尊貴的，如實的說，因為人生是無常的，所以人生是尊貴的。「如被散落的花，才是可喜的櫻花」。因為所散落了的花，是有花的生命的。死的時候，不但如此，而且到了不得不死的時候，那是有他的生的價值，有他難得有的生的尊貴，所以徹悟於空的人，必定是努力希望那個生命的生存。不被囚於生死的人，畢竟是不怖於死的人，也決定不是徒然求死的人。西鄉南洲說：「不怖死，不求死」，我以為這是真正可以尋味的一句話。語云：「千金之子不死於盜賊」；「君子當惜分陰」。的確，那是真實的。惜寸陰，惜分陰，是尋味到生命的無限尊貴，體驗了生的可貴，則什麼時候死都可以的，那就可以說是覺悟了。時

時都與「明日」同盟的人，不能真正知道「今日」的可貴；時時都與「明日」訂約的人，是不能真正活在「今日」的。

「道路雖然是很多的，但你所應走的道路只有一條」。我講這部《般若心經》，就是希望真正的學習般若之道，實行般若之道的人，如實而堅定的順著這條大道一步一步的行去！而最低限度，也希望要很快的到達那個「立於生死關頭得大自在」的境地！

卷006

第六講 因緣的覺悟

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

今日所要講的，就是「無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡」的一節。昨天我以「佛教的世界觀」為契機，而說明「一切皆空」的道理。今天與明天，從「佛教的人生觀」上，說明「一切皆空」的道理。今天所講的是「十二因緣」的問題，在《心經》中，沒有說出「十二因緣」的一一名稱，而只是舉出最初的「無明」與最後的「老死」而已，那中間的十支，以「乃至」兩個字，把它省略掉了。然而「無無明，亦無無明盡；無老死，亦無老死盡」，就是說明十二因緣的空。從般若的真空上說，如客觀宇宙的森羅萬象固然是空的，就是主觀所悟的宇宙真理，真理本身也是空的。無「無明」，無「老死」，就是說明十二因緣都是空的。可是，關於這「十二因緣」的一一名稱，如果把他詳細的說明，既沒有這麼多的時間，也沒有那樣的必要。所以在這裏，務必應該注意的重要事項，與其說是「十二」的數字，毋寧是在所說的「因緣」二字。就是所說的十二之數，並不占有怎樣特別重要的地位，而所說的因緣才是必要的。所謂因緣者，如把因緣的內容，根據十二支形式來說明，則此「十二因緣」，其結果，就是盡於所說的因緣一語。所以演繹開來，雖然說有十二，但是綜合起來，只是一個因緣的道理。

這個因緣，是持有怎樣重要意思的一句話呢？關於這個問題，近數日來，曾屢次反覆的力說過，要而言之，從豎的方面來看，從橫的方面來看，從內來看，從外來看，佛教的根本，畢竟是這「因緣」二字。所說持著被持著的「相對依存」的關係，所說萬物遷移變化，「萬物流轉」的原理，統統都是從這「因緣」母胎中所產生出來的真理。因此之故，人間之子的釋尊，他之所以成為佛陀，實在就是在這個因緣的自覺。然而自覺的釋尊，成了佛的釋尊，把那因緣的道理，如自己所體驗的，宣授於人，就是佛教。因而佛教，雖然說是「佛陀的言教」，而佛陀的自覺，因為是在人間的，所以佛教畢竟是人間之教。不是神的宗教，而是人間的宗教；不是天上的宗教，而是地上的宗教。

從前有個基督教徒，以為神是在天上的，所以有一天，他特別攀登到一個很高的塔上去，而「神呀！神呀」！的大聲叫著。說也奇怪，在他這樣叫的時候，似乎就聽到神所發出的「喂」的聲音來。於是他就以為：「神是在天上的」。可是等到他澄耳靜聽的時候，那裏知道，神的聲音，並不是從很高的天上發下來的，而是從很低的地上傳過來的，並且是在那很多人群的雜亂中，聽到那個神的聲音的。不用說，那是一個寓言。然而那就是神的聲音。所以那個聲音，並不是在很高的天上，而是在很低的地上。可見真正的宗教，並不是神的宗教，而是人間的宗教，並不是天上的宗教，而是地上的宗教。真的，宗教從開始到末尾，總是在這現實的人間。從「迷的人間」而向「悟的人間」，從「眠態的人間」而向「覺醒的人間」，在那兒，才有宗教的眼目。「佛法是不在於很遠的」；「在心中而是很近的」；「真如不是在外的」；「捨了自己的身心，到什麼地方求佛法」？所以，「為什麼緣故宗教是必要的」一個問題，與那為什麼「我們非生不可的」一個問題，畢竟是同樣的。認為沒有宗教必要的人，就是拋棄人類生存權利的人。以人來說，我以為最值得尊貴的，最可以矜持的，就是在於「生」。可是，真正考慮到「應該怎樣生」的時候，那就早已接觸到「宗教的世界」，而入於宗教了。不但如此，如果離開了宗教，怎樣也不能把握住「生」的真正意思。

話終于說到題外去了。關於這兒所說的十二因緣，從古以來，雖有種種煩複的議論，但我以為這樣說就可以了。在佛教來講：我們的生活，並不光是現在的一世，而是亙於過去、現在、未來的三世，我們的生活都是持續著的。所謂「三世輪迴」，「輪迴轉生」，就是說的這個意思。所以那個生活的過程，結果是惑、業、苦的關係。所謂「惑業苦的三道」，就是說的它。不用說，「惑」就是俗語所說「迷惑」的惑，無明就是無知，智慧得了病的，就是愚癡。因不能明白的知道那個道理，所以就起惑，就生無明之迷。俗語說：「一杯是人飲酒，二杯是酒飲酒，三杯是酒飲人」。在酒友當中，對於上面所說的意思，大概是都能明白的。一般的人們，雖然很能知道飲酒的禍害，但手上仍然拿著酒杯，「借酒澆愁」。喂！再來一杯，本來已經受不起了，可是由於陶然的醉態，對於那個飲酒的禍害，不知飛到什麼地方去了，反而把那不能飲酒的人，當著傻瓜看待！「痛狂笑不醉，酷睡嘲覺者」。從狂醉的人看來，不喝酒的人反而被認為是傻瓜了。然而那畢竟是喝酒人的錯覺，這就是所說的「惑」。所以到達了標準，已經是受不起了。一生起這個惑，似就成為酒飲酒，而做出那種不檢點的事來，那就是所謂「業」。結果，對他人既發生妨礙，對自己也就感受痛苦。經濟上的痛苦，固然不用說了，就是身體上、精神上的痛苦也夠受了，那就是所謂「苦」。變成三杯酒飲人的時候，則對他人給予的批評而應有的羞恥，也已經沒有了。所以一旦醉醒，那才痛感酒的毒害，而且想到以後再也不拿酒杯喝酒了。然而，那也不過祇是轉瞬之間的悔悟。為酒精中毒的人，一有什麼機會時，又是一杯在手，等到飲醉以後，又做出種種不檢點的事情，結果，仍然是自己苦了自己。由此可以知道：一個真正會得飲酒的人，如果不能斷然的戒酒，則在他的一生中，不管到什麼時候，都會不斷的做出不檢點的事來。那就是所謂惑業苦的關係。正如那個一生飲酒的人，我們也是同樣的，生而又死，死而又生的。把這因果關係、緣起關係，根據十二種形式而表示出來的，就是這個十二因緣。所謂「十二緣起」，就是「因緣的哲學」。出發於無明的我們的人生，苦是當然的。把無知的無明，不能根本滅絕，則這苦的世界，不管到什麼時候，都要無限的開展下去！因而，從開始如果沒有無明，亦無無明盡，自然

是無老死，亦無老死盡了。

距今一千三百餘年前，中國有位有名的嘉祥大師，他是開創三論宗的祖師，在他臨終的時候，留下這首可以尋味的偈文：

「含齒戴毛者，無愛生不怖死。死依生來，吾若不生，因何有死？宜見其初生知終死，應啼生勿怖死」。

後世，把這遺偈，稱為「死不怖論」。如真正說來，的確是有生才有死的。「不管你忘不忘掉死，但總是要死的」。忘或不忘，姑且不談，但任何人，必然都有一死，這是世間的現實。所以，死既然是從生而來的，生時只是快樂，死時光是悲哀，可說是沒有道理的。如從理論上來講，在出母胎的那一瞬間，已經是踏進墓場的第一步，所以「應啼生，勿怖死」。如果嫌於死，最好是不生。可是，那到底是覺悟的世界！如以為是夢而什麼都沒有，像這樣說的，那就是凡夫！如從人的心意上講，假如是道理，不管怎麼都好，但是事實上，真正生是可喜的，死是可悲的。「把骸骨粧飾起來去看櫻花」，雖則是這樣說，但化粧去見櫻花的女孩子的容姿，到底是比較美麗的。說是骸骨鬼，沒有什麼美麗，那就看錯了。生也不足喜，死也不足悲，可說完全是虛假的。生是值得喜的，死是值得悲的。是就悟入「生死一如」的人，仍然生是可喜，死是可悲的。這樣，那就可以了，的確那就可以了。問題是不被囚、不執著之謂，是覺悟、是觀因緣之謂。離開了「人間味」，在什麼地方有「宗教味」？在快樂的天上的世界，宗教是沒有必要的；在成為血塗而苦惱的這個地上，宗教才是最重要的。無論怎樣都是夢，什麼東西都沒有，在沒有覺悟的人類世界，宗教才的確是必要的。然把這人間味，若能深深的發掘下去，自然就可達於宗教的世界。如不把自己的心深深發掘下去，而迷妄的在自己周圍去探求，無論怎樣，都不能發現宗教的泉源。可是：

「盡日尋春不得春，芒鞋踏徧龍頭雲，還來卻過梅花下，春在枝頭已十分」。「開著！開著！終于浮現出來！尋春西而又東，草鞋踏破歸來看，家中梅花帶笑迎」。如果一次都不到處去尋找一下，不管怎麼也不會明白，「魂的故鄉」，畢竟是在自己的心中。是「家中梅花帶笑迎」的。哭也是自己

，笑也是自己，煩惱也是心，歡喜也是心。在這個心外，離開了自己，到什麼地方去求悟的世界呢？求到的自己，就是所求的自己；求到的心，就是所求的心。所以釋尊考察，人類的苦惱是怎樣生起的？怎樣才可解脫那個苦惱？認為這是人生的重大問題，根據這個「十二因緣」的形式而諦觀：以無明為根本，經過老死之道，同時又以老死為基礎，經過無明之道。現在從這「十二因緣」的順逆兩方面來觀察，終于知道「十二因緣皆依一心」，明白這個道理，才能到達覺悟的境地。十二因緣皆依於心，豈不是真正含有很深意思的一句話嗎？畢竟說來，迷於一心的就是眾生，覺悟一心的就是佛。如被囚於小的「自我」，那人生就是苦，確是人生是苦。然而，一旦離於小小自我的「繫縛」，而如實的悟到一心，則一切的苦惱，自然就解消了。要之，迷悟在於一心。真的，「眼裏有塵三界窄，心頭無事一床寬」。迷於一心，終歸是固執小小的自我，因而現實的世界，畢竟是苦的牢獄。然而一開心眼，徹悟因緣的真理，進入無我的天地，那可厭的煩惱也沒有了，可捨的無明也沒有了。「澀柿的澀，仍舊是甘味」。澀柿的澀，始是甘味，離了澀柿，什麼地方有甜柿呢？

過去，釋尊為人間苦的解脫，特地去出家。擺脫妻子與王位，毅然的做一沙門，而且決然的過著苦行禁慾的生活。然而，在六年的苦行生活中，到底是怎樣的呢？那不過是徒然的苦了自己的肉體，在那當中，並沒有發見什麼解脫的曙光！於是，最後到達釋尊的天地，實現自我銳利的反省。然而，一旦捨家、捨人，甚至想要捨了自己肉體的釋尊，由於在菩提樹下靜觀，終於在心裏復活起來了。所謂「十二因緣依於一心」，根據無我的體驗，本來是人間的釋尊，一變而為真正的佛陀。在迷的人間之子的悉達多，終由於「因緣」、「無我」的內觀，三界的覺者，偉大的佛陀，於是就真正的誕生於人間了。佛陀誕生在二千五百年前，但是他所留下的那個「因緣」、「無我」的原理，作為宇宙之光，一直到現在，仍然放著燦爛的光輝！不但如此，只要人類在這個地球上，無限的生活下去，他在永遠永遠的未來，都還是放著這樣的光輝！

釋尊所教授我們的是：「欲知過去因，只看現在果；欲知未來果，只看現在因」。那確是真理之言。現在，委實是「背負過去，孕育未來」的現在。所以，過去的因，當然由於現在的結果而得了知。永遠地背負著過去的今日，同時是孕育著永遠未來的今日，今日並不是單單的今日，而是「永遠的今日」。昨日的生活，今日還生活著，明日也還生活著。活了的是昨日，要活的是明日，真正生活著的是今日。昨日的我也是我，今日的我亦復是我，明日的我仍舊是我。然而，今日的我是沒有昨日的我的，明日的我也是沒有今日的我的。畢竟，世間的事情，一切都是「一期一會」，一生唯是一次，而且是「一生一別」。「世界之中，除了今日而外，是沒有的」。昨日，過去已經是過去，明日，未來知道他是未來。《中阿含經》中，有這樣的話，告訴我們說：

「勿追求過去，勿設想未來，過去已過去，未來尚未來，唯觀現在法」。

不動不懼怕，知道他唯是這樣，所以今天應該做的事，就在今天把他做完，那個知道明天死神不會來呢？怎麼知道不與那個死魔大軍混戰呢？如此熱心，日夜不怕，那就真可說是聖者很好的一夜了。

總之，老人大都喜歡說「昨天」，青年動輒喜歡說「明日」。可是，昨日已經過去，豈不是已過去了嗎？明日還未來，豈不是尚在未來嗎？老人也好，青年也好；青年也好，老人也好，都不能真正的把握住「今天」。過去，不管他是怎樣的快樂，但畢竟過去已經是過去；未來，不管他是怎樣的甘美，但畢竟未來還在於未來。

自隱的師父正受老人，曾為我們留下這樣的一句話，那就是說的「一日暮」：

「不管是怎樣的苦，如果想到只是一日，那是很容易過的；不管是怎樣的樂，如果想到也只是一日，那就不至於耽著它了。不孝於親，以為長久之故。如果一天一天的說話，說了就不會有了。如果一天一天的做工，就是百年千年也很容易過的。因為想到一生，所以就覺得日子很難過了。一生想來，雖則是很長的，但後來的事情，恐怕是不會有人知道的。如果想到限期而

死，那就一生是很容易過的了。所謂一大事，只是今天這日的一念心。疎忽了它，就沒有明天人，如果光是想著永遠的未來，那就要為未來所有的打算，不能盡心於現在，而失卻當面的現在了」。

真正的一大要事，就是今天今時的這個心。離開了這個心，的確是沒有生存之道的。「勿謂今日不學而有來日」；「勿謂今年不學而有來年」。日月逝矣，歲不我待，嗚呼！老矣！到了這樣慨嘆的時候，那是誰的過呢？重複的說一句，所謂一大事者，實在只是今天今時的這個心。

今天今時的一念心，才是真正的大事。所以，祇把今天當做今天看的人，真正是不知今天的人。如把今天的一天，作為「永遠的今天」來看的人，才是真正知道今天的人，才是把握剎那永遠的人，才是掌握無限的人。然而，生於這個今天的人，才是真正能夠生於過去的人，才是真正能夠生於未來的人。真的，徹悟於空，體得般若智慧的人，對於「永遠之相」，是熱愛人生的人。可是，對於永遠之相而眺望人生的人，斷不是否定人生，拒於人生的人。並不是以白眼徒然批判人生的人，而是以青眼享受人生的人。徹悟於空，在觀自在菩薩的世界中，既無煩惱可捨，亦無菩提可證。因而，既沒有娑婆可厭，也沒有淨土可往。「無無明，亦無無明盡；無老死，亦無老死盡」。生死涅槃，畢竟是昨日之夢。煩惱就是菩提，生死即是涅槃。然而，需要「立足於永遠而努力於剎那的人」，才能真正的體味到這種空寂的境地！

卷007

第七講 四種正見

無苦、集、滅、道。

人這東西，的確是很微妙的，口裏雖說得很漂亮，我放下了，我看破了，但實際上，那是很不容易放得下，看得破的。一個人，對於別人的事情，總會站在旁邊說現成話：「啊！算了吧！沒有什麼過不去的，還是看破一點吧」！「你這個人真是的，為什麼這樣看不破呢」？可是，一旦到了自己的

事情，雖則說是也想看破，但結果總是很不容易看破。如打石頭一樣，總像不容易打破似的。俗語說：「看破些吧！可是怎麼樣的要想看破，總歸是不能看破的」。想看破而不能看破的，這也許真正是人之常情。好像看破而實際不能看破，好像看不破而實際倒看破了，這確是我們每個人所持有的心理。「散去的櫻花，才是可喜的」，體驗過這話的人，感到那的確是不錯的。人既然生了，就不能不死，死是由生而來的。聽到這話，就以為完全是那樣的。如一聽到「諸行無常」啦，「會者必離」啦，就能真正首肯那是不錯的。可是，雖則是那樣的想，但在另一方面，說不出從那裏湧出來的，仍然生起「雖則說是那樣的，但是，……雖則說是那樣的，但是……」之感。以自己對於他人，無論那一個，都會以自己覺悟了的、看破了的口吻來裁決、來批判。如有人以和顏悅色去安慰死了女兒的母親說：「你不要傷心了，你的女兒已經生到極樂世界去了……」。可是，在死去女兒的母親本身方面來看：「雖則是那樣的說，但終于很不容易忘懷自己的愛女」。為什麼光為自己的兒子呢？為什麼光為自己的女兒呢？雖則說是預先已有了「人總歸是要死的動物」這個感念，但事到臨頭時，總不能安定自己的心，那就是人情。要說這是愚癡的心而加以批駁吧，可是，那的確就是人的不安情緒。世間一般俗人嫁姑娘的時候，在姑娘快要出門的當兒，做母親的不期然的就淌下了眼淚，這眼淚，說他是喜的淚，固然可以，但又何嘗不可說是悲的淚呢？照理是應該歡喜的，但在那時，仍是「愛者別離」，是有一種悲的境界。像是放下了，其實沒有能放下，像是沒有能放下，而在不知不覺間，卻又放下了。有人說：「人是忘卻的動物」，我以為這是很有趣的一句話。實在說來，整個人類就是微妙的存在，由那微妙存在的人所結合的這個社會，也是很複雜的，不可那樣簡單的解釋。「人生是圓周的半徑」，所以人生與社會，也許是有「除不盡」的妙法。把除不盡的東西，以為好像除得盡的，這是人所有的一種分別。總之，說是放得下的也是自己，說是放不下的也是自己。我們人類，無論怎麼說，都是矛盾的存在。有個哲學者這樣說過：「人生在不滿與無聊之間動搖著，猶如鐘擺一樣」。或者就是那樣講，也未可知。一個人，在求而不能得的時候，無論對於什麼，都感到不滿；若幸而得到那所求的東西，必

定又會生起無聊。所謂「歡樂極而哀情多」；所謂「滿足的悲哀」。總之，不滿足的反面，就是無聊。譬如在哲學者所說的話中：「把我們的人生，動搖在不滿與無聊之間，猶如時鐘的擺一樣」，的確是值得可尋味的。無論怎樣看，人都是個孕育許多矛盾的動物。矛盾的存在，大概就是人類。

今天所要講的，是關於四種真理，就是四諦。在《心經》的本文中，就是所說的「無苦、集、滅、道」。可是，說到這四諦的「諦」字，與那所說的「審」和「明」等字是同樣的。就是見得很明白，看得很詳細的意思。所以「諦」者，是諦觀之意，就是見真實之相，就是肯定的見到真實。因而，釋尊覺悟的世界，就是真正而肯定的見到人生實相的世界。由此所說的就是佛教。然那佛教的根本，結果，就是在這四諦——四種真理。是什麼四種真理呢？如果說到它，那就是「苦」、「集」、「滅」、「道」的四種，這就叫做四諦。若把他解說起來，是很容易明白的，就是「人生是苦」。那苦是從什麼地方來的呢？於是就要說到「那個苦的原因」，和「解脫那個苦的世界」，以及「解脫那個苦的方法」，把這樣的道理，拿來教授於人的，就是「四諦」的真理。因此，《心經》這一節所說的「無苦、集、滅、道」，如昨天所說的「十二因緣」一樣，從空的立場來講，四諦的真理，也是沒有的。從「一切皆空」的道理來說，所謂迷與悟的因果，這個四諦之法，也是沒有的。

然而我想先從苦諦來講。大概而言，「人生是苦」的，所謂「浮世，是苦惱之巷」，這的確是真理。在世間，常常說「四苦、八苦之苦」，可是，真正的考察起來，人生何止四苦、八苦？而是有種種的苦與惱的。

關於這個問題，有這樣的傳說：過去波斯國的一個國王，是個很年輕的國王，在他舉行了「即位」大典之後，立即就命天下的學者，編纂一部最精密的「人類的歷史」。許多的學者們，接到王的命令，就遵從王的意旨，著手來拼命的編纂人類史。轉瞬之間，經過了一年、二年；像夢似的，過去了五年、十年；可是就是經過二十年、三十年的悠長歲月，而那部世界「最精密的人類史」，仍是不易完成。一共費去四五十年的悠長時間，才僅僅的寫成那部人類史的結論，而這人類史的結論，究竟是些什麼呢？「人生、人苦、

人死」，那就是人類史的結論。人生到人死，從生下來那個時候起，到最後生命結束的那個時候止，在這死生之間的人的一生，那豈不是畢竟唯是苦的一生嗎？「人生、人苦、人死」，這是多麼深刻的一句話啊！

這一回，我因托廣播《心經》的蔭庇，每天從全國不認識的各位中，得到許多的來信。我像被他們吸引住一樣，一一都拜見了。然而我到現在，才深深的感覺到：「為什麼在這世界上，總是煩悶和不幸的人多呢」？小而個人、家庭，大而社會、國家，在那裏面，有種種的苦，種種的惱。說是沒有苦惱，那決定是假話；說是沒有煩悶，那是反省不夠。苦惱也有，煩悶也有，不過沒有感覺到罷了。不但如此，惱也是有的，恐怕還沒有碰到那個惱。換句話說，就是沒有自覺到那個惱。

詩人謳歌人生的苦相說：

世界是泡沫，人生不過是轉瞬之間。

起初宿於母胎，直到墓場那時為止，

人生是苦的連續！

從搖籃裏被取出來，

其後被小心的勞苦的養大。

到了長大之後，如果不壞的話，

那就完成一個人的生命！

生命沒有什麼倚賴，

比在水上寫畫，比在砂上刻字，

還要愚癡！

希望滿足內心的感情，

這是人類的通病。

越海而去他國，

是困難，又是危險！

有時有戰爭，使我們苦惱。

然而，戰爭結束之後，

這一回，又為著和平，更增一層苦惱！

如此，一一的數下去，到底留下了什麼呢？生的時候，就是悲觀於死，留下的，祇是這個。

有名的《法華經》，又這樣的告訴我們說：

「三界無安，猶如火宅；眾苦充滿，甚可怖畏！常有生、老、病、死、憂、患。如是等火，熾然不息」！

我們住的這個世界，恰是熾然、盛然的火宅。釋尊體驗了這個，才鄭重地警告我們說：「人間是苦」。這就是對於苦諦真理的唯一自覺。由此才說：

「如來已離，三界火宅；寂然閒居，安處林野！今此三界，皆是我有；其中眾生，悉是吾子。而今此處，多諸患難，唯我一人，能為救護」！

對於我們眾生，佛陀豈不是伸出了慈悲之手嗎？

真正的說，「人生是苦」，自覺了那個苦的真理，才算是走上宗教的第一步。然而，畢竟是第一步，總歸是第一步，那決不是宗教的結論，更決不是宗教的全部。那不獨是宗教的第一步，對於苦有了認識，才是真正自覺人生的第一步。即以苦的自覺，作為一種機緣，而始能正當的過著人類生活。因而，沒有苦之自覺的人，他對於人生的看法，一定是很淺薄、極皮相的。所謂「祇有最苦的人，才有資格教人之子」，就是這個原因。育養的少爺，不管對於什麼事，無論關於看的、做的，都是很淺薄的。就是育養小孩子時，這也如骨髓一般的必要！「可愛之子，使他旅行」，這的確是可尋味的一句話。

其次，第二種真理，就是「集諦」。人生的痛苦，畢竟是從什麼地方生起的呢？集諦，就是說的那個原因。如果對於現在人生是怎樣的一個問題加以說明，那就是苦諦；如對為什麼會有那樣人生的一個問題加以說明，就是

集諦。就是「為什麼人生是苦的」？對那苦的由來給予說明，就是集諦。集是招感苦的，所謂苦的原因，就是集諦。現在把佛教與馬克司主義對於苦的看法，有稍加比較的必要。今日的馬克司主義者，開口就說資產階級是不好的，而且對資產階級，簡直像對敵人一樣的漫罵，並且如不共戴天一般的攻擊！社會的不安，生活的痛苦，統統歸罪於資本家，而叫做社會機構的缺陷！可是，那是正確的看法嗎？是不錯的真正理論嗎？在一個時候，馬克司主義者，鼓吹宗教如鴉片。而把佛教也列於宗教的名下，予以極端的排擊！其實，馬克司的宗教理論，原是專以基督教為中心而考察的，如佛教，他根本就不知道。不但如此，就算他是知道的，老實不客氣的說，馬克司對於佛教高深的教法，也不能如實理解。不獨是這樣，今日的馬克司主義者，暗記著公式上的幼稚的宗教理論，把完全異於基督教性質的佛教，也說在宗教的名下，作為排擊的對象，果真是正確的認識嗎？並且，馬克司所說的現實苦痛，大概光是無產階級的苦痛，是無產大眾的生活苦痛。因而，那不是整個人類的苦痛，也不是釋尊所說的四苦、八苦那個苦諦的苦。最少限度，所謂人類苦，所謂社會苦，在資本家與無產者，是沒有什麼區別的。四苦、八苦，是人間的苦，是社會的存在而為人類普徧的苦，不是屬於那一階級的苦。所以馬克司所說的苦，不論怎樣講，只是經濟生活上的苦，不過是四苦、八苦一部分的苦而已。如勉強的說，那也不過是「求不得苦」罷了。

現在姑且中止那個困難而麻煩的議論吧。不過，希望容我再說一句，就是關於苦的原因問題。大概，馬克司把人間的苦，不但認為是無產階級的生活苦痛的原因，而且終歸是求於社會機構的缺陷，歸罪於資本主義制度的矛盾。「資本家的搾取」，那是他的一句口號，一塊招牌。所以那個苦的內容，無論怎樣，都是物質的，經濟的。如換句話說，那個苦不是從內而來的，而是從外而來的。所以，釋尊站在與這完全相反的立場，來說苦的原因。《中阿含經》中說：

「如實知苦本，謂現愛著心，未來受身欲，為彼身與欲，更求種種苦，愚而不能知」。

即苦的原因是欲，欲才是苦的根本。然而，欲雖可以說是苦的根源，但我們不能無條件的承認他。為什麼？因為欲也有他的歡樂根源的。所以，欲那個東西，問題並不是在於欲望自體，而是在於「所愛著的」，「所執著的」，「所被囚的」，這才是苦的原因。即人類所持有的普徧欲望，是在五欲，可並不是苦惱的原因。不過，光是食欲啦，色欲（性欲）啦，睡眠欲啦，財產欲啦，名譽欲啦，以為就是歡樂的根本，那是盲信這所愛著、所執著的，才是釋尊所說的苦之原因。然而愛著、執著於那個五欲，結果，為的是不知「因緣」的道理。即不知一切是無我，一切是空，是從無知的無明而起的。所以一切苦的根本，畢竟是欲，是對欲望的執著，而欲望的根本，又在無明。無明者，就是昨天所講的成為「十二因緣」根本的那個無明。

關於五欲，使我想起，在『譬喻經』中，有個「黑白二鼠」的譬喻，那是非常有趣的，不但如此，而且是非常深刻的一個譬喻。如文豪托爾斯泰等，對這譬喻所含的深意，都極受感動。那譬喻的大意是這樣的：

過去，有一個地方，有個旅行的人，在他剛剛走進廣闊的原野時，突然的遇到一隻狂象，驚恐得立刻就想逃去，可是在廣闊的原野中，無論怎樣，總找不到一個可以逃避隱藏的地方。幸而在那原野之中，有一口古井，在古井之內，有一條藤蔓垂到井的下面去。逃命的旅人，見到這個井，歡喜的說：「我的天呀！這是天賜的」！說著，旅人就急急的順著藤蔓，入於古井之中。正在這當兒，狂象也追到了古井之旁，並且露出可怕的長牙在向井底下望。旅人見到這種情景，吐出一口呼吸說：哎唷！好在有這井，不然命都要完了！可是正在他為自己慶幸時，在古井的底下，有條可怖的大蛇，張著血盆似的大口等那旅人落下來。旅人見到這個情形，駭得向四周圍一看，你說怎麼樣，在那四方，又有四條毒蛇，快要想來吃那旅人。而旅人生命所依賴的，僅僅是一條藤蔓。可是那個藤蔓，再細細一看，好像是有黑和白的兩隻老鼠，在互相的啃那個藤蔓的根。完了！完了！一切都完了！再也沒有生的希望了！可是，在那藤蔓上，又見到有個蜜蜂的窩，從那蜜蜂窩裏，正有很甜的蜂蜜，一滴一滴的滴下來，共計滴了「五滴」，滴落在那旅人的口中，完全好像是甘露美味一樣。因此，那個旅人，也忘了目前有什麼恐怖和危險

了，只是一心一意地希望再能求得那一滴的蜂蜜！

不用說，迷失在曠野的那個旅人，就是我們大家。一隻狂象，就是「無常之風」，流動的時間。古井就是生死的深淵，生死的岸頭。井底的大蛇，就是死的影子。四條毒蛇，就是構成我們肉體的地水火風的四大元素。藤蔓，就是我們的生命，就是生命之網。黑白的兩隻老鼠，就是晝夜。五滴的蜂蜜，就是五欲之事，與官能的欲望。真的，如果一聽到這個巧妙的人生譬喻，雖說不是波斯匿王、托爾斯泰，但也不能不有感於「人生的無常」。無常的恐怖，不容許你不戰慄的。所以，不得不做為一個「求道的旅人」。

第三種真理，就是「滅諦」。「滅」是生滅的滅，就是東西毀壞之意。可是這裏所說的滅，是解脫痛苦而得覺悟的世界，就是所指的「涅槃」。所以，滅的真理，就是滅諦，與佛教的理想涅槃，是同一意思。為什麼把這涅槃叫做滅呢？原來涅槃的梵語，是 Nirvāna，含有「吹滅」的意思。吹滅什麼呢？有什麼可滅呢？如果說起來，不用說，是指吹滅苦，滅除苦之意。然在一般人，不是那樣解釋的，反而想到是吹滅肉體，滅除身體，就是指「人的死」與「沒有」。正如所說的「往生」與所說的「死」這兩句話，是同樣的想法；因而把「涅槃」與「成佛」等，也同死一樣的看法。其實，「死」與「涅槃」是不同的。要滅除成為人類痛苦根本的無明，才是「涅槃」。在《雜阿含經》中這樣的說：

「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，名為涅槃」。

總之，無明心解脫，滅盡一切苦的境地，滅諦即是涅槃。如伊呂波歌最後一句所說的：「不見淺夢，也不為醉」，就是說的「寂滅為樂」，就是指的「涅槃世界」。所謂「不見淺夢」者，是說沒有淺薄的夢；所謂「也不為醉」者，是說不醉於無明之酒。就是沒有「醉生夢死」之謂，就是歌詠安住涅槃世界的心境，也就是說不「嘗然」的空過一生。

在那部「娘道成寺」中，有這麼一節話：

「鐘聲有種種的恨：在初夜敲鐘的時候，是響的「諸行無常」；後夜敲鐘的時候，是響的「是生滅法」；早晨所敲的鐘，是響的「生滅滅已」；黃

昏所敲的鐘，是響的「寂滅為樂」，聞而也不驚人。我們來生就可撥開雲霧，在那晴朗的天空中，明眺真如之月」。

可是，說到「初夜之鐘是諸行無常，黃昏之鐘是寂滅為樂」等，總覺得好像有點令人厭世、沉悶的樣子。然那想法，是錯誤的。不管是聽初曉的鐘聲，或者是聽薄暮的鐘聲，我們都應有死到臨頭，生命無常的痛感與警覺。因此，我們今日生活著的，需要讚美生的尊貴，生的難得！所以，聞而不驚恐的人，那是不可以的。最低限度，在聽到鐘的音聲時，也要對自己的生活，加以反省一下。雖不至於真的就能眺望到那「真如之月」，但也希望把那難得的，叨恩的，感謝的心意，在活著的這個自己，受恩惠的這個身上，反省的生活下去。

如果說到鐘聲，不禁使人想起在那彌勒所畫的名畫上，有所謂「阿賽拉斯之鐘」。是年輕的夫婦相對而立著的圖；是兩人繫著污穢的圍裙，垂首而立著的圖。正在這時候，年輕的丈夫，肩荷著鋤頭，踏上了自己的歸途。從肩上放下那柄鋤頭，並且叉著雙手，靜靜地垂著頭。畫的正面，是一條地平線，已有晚霞斜射過來，像煙似的，很不明白。在右手的那方面，看到一個寺的屋頂。那寺的屋頂，受著夕陽的斜照，而放射著金色的光輝！報告黃昏的那個「阿賽拉斯之鐘」的聲音，溶化於燦爛的晚霞中，通過空間而傳播過來。使人聽了，有種說不出的感謝的心理，滿足的法悅。見了兩手組合，相對而立的年輕夫婦的姿態，那張彌勒所畫的「晚鐘」，不期然的使我們在那上頭引起一種說不出的虔敬的心意。鐘聲之響，才是真正言語之上的言語。

第四種真理，就是「道諦」。道諦者，是邁向「涅槃」世界的一條大道，是到達「滅諦」的方法。滅苦之道，就是除去病苦的方法。可是，釋尊對於走上這「涅槃」世界的方法，說有八種，那就是說的八正道。正道者，就是真正之道，就是不偏的中正之道。

《轉法輪經》中說：

「行向涅槃，須避二種偏道：一是耽溺快樂之道；一是沈浸苦行之道。離此苦樂二邊之中道，才是趣入涅槃真正之道」。

那就是釋尊所說的。的確，要離去苦樂二邊的中道，才是真正到達涅槃的唯一之道，而且是一條光明大道。然而，照那條光明大道，一步一步的走去，有八種的方法，那就是八正道。從我的家到愛宕山的廣播公司，約有十二公里的路程。從開始講這《心經》，到今天已有七天。送我來播講的司機，每天都有變換，所走的道路自然也就不同。然而，結果到達的目的地還是一個。從我的家到廣播公司，要經過鷺宮與愛宕山，所去的，又是所回頭的；所回頭的，又是所去的。祇要清楚的知道，所要去的就是所要回來的，那就不管經過怎樣不同的道路，都是很穩當而不會錯的。可是，如不知道去的目的地與回來的目的地，那就不論你是怎樣拼命的開車，也是沒有用的。不但如此，而且越走越馳向不同方向，結果是達不到目的地的歸途。所以在八正道中，正見是最重要的一種。正見者，就是正確的觀察。正見什麼呢？就是正知四諦的真理，就是明確地認識那個因緣，是佛教的根本原理。如真正的知道這個「因緣」，那的確就可以安心了。不管經過怎樣的道路，都很穩當而不會錯誤的。可是，光是知道，如果不去實行那個「因緣」，仍然是沒有用的。所謂實行因緣，就是在因緣中生活下去。「安心之道，就是自覺與努力，除了這個，再也沒有其他的妙法」。可是知道因緣，更要把這因緣加以努力實行。不斷的努力，是很重要的。那個努力，就是精進，就是所謂正精進。正精進，才是正確生活的方法。所以，八正道就是八種道路，不管什麼人，如要到達涅槃，這是一條必經的大道。在那八正道中，最重要的，就是這個「正見」與「正精進」。

「道是很多的，但是為你所應走的路，只有一條」。古人也曾這樣說過。希望我們大家，隨順於因緣，根據於無我，沿著那條唯一的大道，忠實的，真誠的，沒有後悔的，在每天的今天這一天，老老實實的，腳踏實地的，這樣一步一步的走去！

卷008

第八講 無所執著

無智亦無得，以無所得故。

英國文豪愛迪生，在所寫的「彌魯吒的幻影」隨筆中，有這樣可以尋味的幾句話：

「人的一生，正如渡橋一樣。從生到死，就是渡橋，把那個橋一步一步的渡過去，就是人生。可是，橋的下邊是黑暗，固不用說，就是橋的這邊、那邊，也都是黑暗的。把那不安的橋，蹣跚的走過去，就是大家的人生」。

我們讀了像上面的這一段話，教你不由得不想起這些話，人生是一道橋！確實是那樣的嗎？所謂「人生五十，七十古來稀」。假如人生是六十年，一年以六尺計算，那人的一生，就是渡過三百六十尺長的一道橋。二十歲的人，就是渡過一百二十尺長的人生之橋的人；三十歲的人，是渡過一百八十尺長的人生之橋的人；四十歲的人，是渡過二百四十尺長的人生之橋的人；五十九歲的人，最後祇有六尺，就渡盡人生之橋了。如想到再有六尺就完了的時候，那到底會生起怎樣的感想呢？橋的那邊，如果是開闢的平坦寬廣的道路，那還不至於怎樣，如果是黑暗崎嶇的道路，那是怎樣的一個心境呢？我的故鄉，是伊勢神戶的一個小鎮，與我一起進小學校門的人，大概總有四五十人，然而現在還在故鄉活著的學友，不過只有十個人的光景了。其他的人究竟到了那裏去呢？在什麼時候，陸陸續續的去了的呢？這簡直像水上的泡沫一樣，消滅掉就沒有了。所謂三百六十尺長的人生之橋，一起全部走完，如果從開始就知道的話，自然沒有什麼話說，因那是很不明顯的，所以完全使人寒心得很！有個有名的法國學者說：「人類是被宣告死刑的囚人，不過是無期的緩期執行就是了」。人類的確是那樣的。因為是無期的緩期執行，所以什麼時候死也不知道。不愧是個文豪，所說是很中肯的。弘法大師在所著的《寶鑰》一書中說：「生、生、生、生，生的開始是黑暗；死、死、死、死，死的終結也是黑暗」。想來這就是人生的過橋。我把這句話，重新的想一想，如今又浮現起來。

然而，一切是「因緣」之法，依於因緣所成的，無不是假有的存在，能這樣自覺時，就會深深的感到「人生如夢」。同時，又會注意到「人生的尊

貴」。不但如此，而且不注意是不行的。所以，我們不管對於什麼事情，不要抹殺這個因緣，進而覺悟那個因緣所生的重要。「抹殺因緣」，以為一生沒有二次回來，什麼都隨隨便便的，那就是空過日子，就是醉生夢死。「生於因緣」，就是把我們的一生，寶貴的活下去，就是把那一天一天的作為「永遠的一日」來過下去。像這樣而沒有後悔的過日子，把每天每天都要離去的那個一天，很珍重地生活下去就對了。有個時候，黑田如水問於豐城秀吉太閤說：

「你怎麼做到像今天這樣身份的？你有什麼立身處世的祕訣嗎」？

問他所謂成功的秘訣。那時，豐城秀吉回答得很有趣：

「我沒有什麼特別立身處世的秘訣，我唯有那安分守己的拼命努力。不追求過去，不憂慮未來，拼命地把那天所要做的事情做好」！

侍者是侍者，走卒是走卒，侍大將是侍大將，各各安於其分，本著自己的崗位好好的做下去，終于使一個唯是侍者的藤吉郎，成為國家的太閤秀吉。如應該做的事情，就應該把他做好，除此而外沒有什麼立身處世的秘訣。第五代的優伶，常常告誡第六代的優伶說：「互相配合，不要傲慢」。其實，不但是優伶，不論什麼人，對於「互相配合」的這句話，都應有做到的必要。

真正知道「因緣」的人，常常都是「有的」，「好像應該有的」，是這樣生活下去的人。一滴水，一張紙，不但好像是有用的，而實際是大大地中用的。所以，自然界的一切，不管是在什麼地方，都不是沒有用的，都不是不中用的。在我的書齋裏，有我死去的父親遺物一幅，掛在掛字畫的地方，那是紫野大德寺的宙寶所寫「松風十二時」的五個字。句子固然很好，字也非常秀麗。因他始終掛在我的書齋裏，所以有的時候，我一想到我的父親，我就感到很大的安慰。「因質問而答曰是神秘」，把這個意思，要簡單的略為說明，那是很難的。不過，大抵在茶道中人，那是不會糟蹋的。身邊所有的東西，自然要照所有的姿態，要照所有的生相，思惟那個茶道的妙趣。說到茶道，在千利休有這樣的話流傳下來。

有一天，利休總是看著自己的兒子紹安，在那兒把天階打掃得乾乾淨淨，同時並看他洒了水。可是當紹安把它掃完了的時候，利休對他說：「這還沒有充分」！並且命他再重來一次。紹安雖是老大的不高興，但仍奉父命，花了兩個多鐘點，重新打掃一遍，然後向父親說：「父親！再沒有什麼要做的了吧？庭前的石頭已洗過三次了，石燈籠與庭前的樹木也已好好的洒過水了，生出的蘚苔也已發出綠色的光了。在地面上，再沒有一點灰塵，就是樹葉也沒有一片」。那時，他的父親，聽他說完以後，很嚴厲的責罵他說：「傻瓜！掃除天階，並不是像那樣的」！茶人一邊這樣說，一邊自己走到庭下去，搖了搖樹木，因而在庭院的那邊，就落下了幾片紅色的樹葉，為什麼這樣呢？要知茶人真正所要求的，不單是在於清潔，而是在於美與自然。

如上所說，是出於岡倉天心所寫《茶之本》的一書中。在以「清潔」、「清寂」為尊的茶人心中，真正是有這種可以尋味的境界。把「和」、「敬」、「清」、「寂」做標語的茶人的精神，在我們現代人，更有吟味的必要。在那裏面，我以為必有什麼寶貴的東西，可以教示於人的。

大概，在這世界上，沒有什麼不中用的東西，那怕是一粒微塵，都有他的作用。如所謂微塵的那個塵，假使沒有的話，那又怎麼樣呢？那個美麗的朝霞輝耀於太空中，金色燦然的晚霞所現於空中的景色，到底是怎樣生起的呢？科學者告訴我們：在宇宙間，眼所不見的細小微塵，是有無量無數的。那細小的微塵，經過太陽光線的反射，於是在東方日出，西方日沒的時候，就見到那種美麗的自然景色了。如果這樣說，那「塵的效用」，就不能不說是極重大的了。

說到塵，在佛經中有這樣一個故事：那就是說的周利槃特的這種人。這種人，在近松門左衛門的《綺語》一書中，也寫有一個「像周利槃特那樣愚笨的人」。說到那個「茗荷」草，我想，我們大概都知道的，那就是茗荷死了以後，在他底墳墓上，長出來的一種草，傳說吃了這種草，在這世間上，就很容易忘記東西了。沒有記憶力的人，對於自己的名字，尚且時時忘掉，何況其他的東西？在不得已之下，只好把自己的名牌，貼放在背上，所以叫做「名荷」。即在「名」字之上，加個草頭，就叫做「茗荷」了。真正說來

，我以為，無論如何，這不過是一種諷刺，那是所說的「茗荷宿」的笑話。可是，所說周利槃特的故事是這樣的：

周利槃特，是釋尊弟子當中，頭腦最壞的一個人，釋尊對他說：「你是個很愚笨的人，如果教你很麻煩的道理，對你是沒有用的」，所以就教了下文的這些話：

「三業不造惡，不傷害有情；若正念觀空，可免無益苦」。

這是極簡單的文句。「三業不造惡」者，是說身、口、意的三業，不要造諸惡業。「不傷害有情」者，是說不要妄害動物的生命。「若正念觀空」者，正念就是一向專念，觀空就是不要執著一切事事物物。「可免無益苦」者，是說免除無謂的痛苦。雖僅僅的這麼四句，但在他還是不能記得。每天，他到沒有人的原野地方去，這樣的念著：「三業不造惡，不傷害有情……」；可是，任他怎樣的念，總是不能記得。在旁邊聽他念的牧童，已經完全的記得了，但他還是不能記得。以此一事推知，稍較煩難的經文，在他是沒有辦法明白的。

有一天，周利槃特很無聊的站在祇園精舍的門前。釋尊看到他，就靜靜的走到他的身邊，問他：

「你站在這兒做什麼呢」？

周利槃特回答說：

「世尊！我怎麼是這樣一個愚笨的人呢？我恐怕再也不能做佛的弟子了」！

那時，釋尊對他說了這樣一句話，非常具有深刻的意義：

「愚者，而自己不知是愚者，才是真正的愚者。你完全知道自己是愚者，所以你不是真正愚者」。

於是，釋尊給他一把掃箒，立刻重行教他一句：

「拂塵！除垢」！

老實愚者的周利槃特，就一面念著這句話，一面又在思考著；一面掃除諸比丘的鞋履，一面他在拼命的思索這句話的意義。如此，永年經月後，被人人冷笑為愚者的周利槃特，終於除盡了自己的心垢（心塵）。把煩惱的塵垢，完全的掃盡，而終於成為「神通說法第一」的阿羅漢。有一天，釋尊在大眾前，作這樣的說：

「所謂開悟，決不是要記憶很多道理的。例如：那怕是僅僅的一點，或者是短短的一句，祇要對它求得徹底的了解，就可以了。你們看！周利槃特以掃箒而徹底掃除，他不是終於開悟了嗎」？

真的，釋尊的這些話，的確是真理之言。「說是沒有意思是小智慧」，真是可以尋味的一句話。

今天所想要說的，是「無智亦無得，以無所得故」的兩句。這兩句話雖說很簡單，至於它所詮的意義，的確有很深的道理。然而，如從它的意義上說，則結果是這樣的：

一切的萬物，都是「空的狀態」，如果聽到「五蘊」也沒有，「十二處」也沒有，「十八界」也沒有，「十二因緣」也沒有，「四諦」也沒有，則誠然像是真的明白了「一切皆空」之理。然而，悟到那個空的道理，以為就是體得般若的智慧，那我們立刻就要被囚於那個智慧了。可是，那樣的智慧，本來是不應該有的，因為它並不光是智慧。如果是這樣的體驗，那就必定什麼都是有所得的，就是無形的功德等，恐怕也是有的，也許有人會作這樣的想法。但那是沒有結果的。所以叫做「無智亦無得」。

像這樣的講，諸位或將入於所謂迷宮，恐怕什麼都會變成不明白了吧？然而在這裏，反而有想說而說不出的意味了。原來佛教的理想，是「轉迷開悟」，是斷煩惱得菩提，就是凡夫變成佛陀。不獨如此，迷也沒有，悟也沒有，如果煩惱也沒有，那菩提也就沒有。這樣說，那末，「到底是怎樣的理由」？這麼一個疑問，就必然的湧現出來了。所以，現在我希望諸位特別在此想一想，就是萬物從因緣生的道理。然而，諸法既然是因緣生的，那一切的一切，必然都是相對的存在。如果有病，才有用藥的必要，藥是因病而有

的。因為病有種種的不同，所以藥也有種種的藥。如果病好了，藥自然也就不需要了。在受了傷風的時候，有用傷風藥的必要。一旦傷風好了，不論什麼時候，自然就沒有要傷風藥的必要。在身體健康的人，好像是沒有要藥的必要。如果諦觀自心一切是完全健全的人，那自然就沒有特意追求心藥的必要。

現在，假使乘火車，從東京到京都去旅行，火車平安地到達京都時，就是托火車的蔭庇。火車，當然是值得感謝的，但如果只顧感謝火車，而忘記了自己重要的大事，不管到什麼時候，都被囚於火車那個東西，那怎麼行呢？我們要知道，火車的責任，是在於運人，把人運完了，他的功用，也就完了。我們乘火車，目的並不是那個火車。如果忘了自己的目的，不論到什麼時候，都執著火車那個東西，那是完全沒有意思的。這樣說來，我們決不是否認火車的必要。現在問題是：如菅笠在一部什麼書中寫著的：「迷故三界城，悟故十方空；本來無東西，何處有南北」？真正是「本來無東西」，因為有東西，才有南北。不獨如此，不論在什麼時候，不管到什麼地方，哦！這個是東！哦！這個是西！如果這樣說，那到底是怎樣的呢？

可是，為什麼要說「無智亦無得」呢？那就是「以無所得故」。就是說的「無所得」。因此，問題現在一轉，就成了這樣的問題：「為什麼要說無所得呢」？中國有個詩人，在他所寫的隨筆中，有所謂「顏面問答」，那就是「口」、「鼻」、「眼」與「眉毛」的問答。大家看看面孔就可知道：在人的面孔最下的，大概是口，口的上面，就是鼻子，鼻子上面，就是眼睛，眼睛最上的是眉毛。口在眉毛之下感到不平，鼻在眉毛之下覺到不滿，眼在眉毛之下表示不服，這就是在眉毛之下的一句話。他們不期然的疑惑到眉毛的「存在價值」。於是口、鼻、眼就向眉毛責問說：「你為什麼那樣自高自慢的在我們之上呢？到底你負有什麼職責呢」？眉毛回答他們，實在是很有趣的：「無論怎樣，你們是負有重大的職責的，例如口能給我吃東西，鼻能給我呼吸，眼能給我視物。你們的確是很勞苦的，我實在要感謝你們。然而今日你們問我的職責是什麼，那我是萬分慚愧的，做什麼呢？連我自己也答復不出是做什麼的。只是祖先傳下來，叫我在這裏我就在這裏。對不起！對

不起！哎！是這樣的，我感覺得我只有拼命的日夜守著自己的崗位就是了。你們各自可以向他人誇張負有什麼責職的吧？我是沒有什麼可以向人誇張的。因此，你做什麼呢？如果一被問，那我就不知道要怎樣答復才好了」！

最後，作者在這裏須要附加一句的：「自己從來都是留心口、鼻、眼過日子的，然而那是錯誤的。今後希望務必留心眉毛來過日子」。這的確好像是騙小孩子的，沒有意思的傻話；然而仔細的玩味一下，而是很有意思的一句話。眉毛的態度，驟然一看，似乎沒有什麼自覺，雖像沒有自覺，但在那兒是持有某種自覺的。好像沒有自覺而偏偏是自覺著的。眉毛的態度，那才是真正的。而且是隨順因緣，生於無我的生活。在那裏面，究竟是有什麼東西呢？這實在是值得人人尋味的。

古人也說：「聰敏叡智，守之以愚」。聽古河市兵衛翁說：成功的秘訣，有「運」、「鈍」、「根」的三種。所謂「鈍」，就是這個「愚」，我以為這是現代人所特別需要的。「大賢近於大愚」，也是說的這個意思。從眼到鼻有著超拔的敏銳，這在賢者，不用說，是必要的。可是，在那當中，務必需要「愚」，就是要有「鈍」的必要。如果缺少了這個，那就變為流利的小慧了。死去了的那個有名的電器王愛迪生說：「所謂天才者，九分九厘是汗，唯有一厘是天生的妙才」，的確是那樣的！「天才完全是長遠的堅忍」，根機才是必要的。堅忍是做成天才的唯一條件。可是，一方面雖需要堅忍，而另方面愚鈍還是必要的。

世界語的初祖說：「新思想的開拓者，所遭遇的，除了嘲笑與攻擊之外，再也沒有其他什麼東西了。最初遇到的，就是教養極低的頑皮小孩，尚且看不起他，但他仍然從事那愚笨的工作」。這個覺悟，是必要的。種種的嘲笑、漫罵、攻擊，如果不能超越這一切，決不能做出新興的事業，新奇的運動也是不能產生的。就是變成傻瓜，變成愚者，那到底不能達成所期求的目的。

原來，人生的處世之道，是很難的。總之，社會變成像今日這樣的複雜，而「經濟的問題」，又是這樣洶湧澎湃而來。所謂生活的這句話，持有極

重要的意思，的確不是沒有道理的。所以，不論是個人、社會，乃至國際的，都好像在專門的考慮著，打算著經濟的「損得」。就算是一文，好像也不肯「損」，就算是一文，好像也想去「得」。損也好，得也好，要想沒有損得，最好不去著手。那是現代化，是現代的想法。因此，到底是怎樣好呢？「不相算」，「不合計算」，像這樣的光是考慮損得，難道這就是人類所過的生活嗎？說中國人愛錢，難道日本人不愛錢嗎？經濟的問題，當然是必要的。在這世界上，人類既然是要營謀生活，那末，我們對於經濟，到底是不能不關心的。如果聽到蠶繭的價值暴落，我們尚且傷心，如果聽到米的價值便宜，就要想到持有田地的人。如果聽到貿易不振，財界不景氣，失業者的增加，小商店的倒閉，我們的內心，的確是很不舒服的。然而，經濟決不可說是生活的全部。光是經濟，世間的一切，並不是就可以生活著的。不錯，「人類是食的動物」，這是事實。然光是食，人類決不可能得到滿足。現代人，太過眩惑於經濟的重要性，總認為它是生活的全部，這實在是極大的誤解！把經濟上的破產，總是想如人類的破產，而不注意內心破產的重大！與其說是「物的貧困」可怕，毋寧說是「心的貧困」可畏。例如經濟的破產，本是赤裸裸而生來的，而本錢不過歸於利息，利息當然是又變為本錢，可怕的是心的破產，是心的貧困。一旦失去心的人，是不容易回轉來的。我們在外面的，一方面需要想到防止貧困的方法，同時，應更需要努力地克服「心的貧困」。說「人類是食的動物」，那是不錯的，但在另一方面，且說「人類是由人而神的」。不管什麼，都是「損得」的打算，即是「有所得」的心裏，而有時想要超越打算，變成「無所得」的心裏。希望真正變成像人類的一顆心就是了。以希望勳章，希望金錢的心理而去作戰的軍人，豈不是恐怕要曝屍於戰場嗎？呀！預想有什麼東西的所得，那是不能義勇奉公的。要以超越一切打算的無所得心，才能犧牲自己的一切。就算是給我聽了這個《心經》，那賺錢的心，恐怕是要淡泊些了吧？直接的說，一錢的利益也是沒有的，一文的所得也是沒有的！在經濟生活上，是沒有直接任何關係的！可是，「無用之用」，才是真用。我們如果唯做一個經濟人，那就不能見到自己。有時，要做宗教人的自己，不但如此，且不能不以真正的人類來回顧自己。

這樣，始能自然地理解無所得的意味。

卷009

第九講 無有恐怖

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。

昨天我雖已經講了無所得的道理，但這無所得的境地，究竟要怎樣的表示，才能容易明白呢？

我的住宅是很狹小的，書齋而又兼做客廳。因為我不喜歡在客廳裏與客人談話，所以不管那一位客人來看我，立刻就請他進入我的書齋裏去。那時最感困難的，就是我有什麼要查考的時候，書齋各地總是堆滿了各種書籍，因此有客來時，必須要把那個狼狽不堪的地方，收拾好了之後，才能請客人進來。可是，平時如果就收拾得很整潔，則什麼時候，遇到有客來，就一點也不慌張了。正如那樣，平素心中，如果充滿了多餘而不必要的妄想，或是執著的這種垢染，那末，一旦有客來臨，勢非弄到慌張、騷動不可！在婦人們也是那樣。沒有一個婦女不愛打扮自己身子的，但若平時就好好打扮了的話，那不問什麼時候，一遇到有客來，就不致於先讓客人在外等候，而自己也不致於急急忙忙的去換衣服，梳頭髮，或著手整理容顏，並且有充分的時間，可以應接客人了。化粧的必要就在於此。如不塗白粉，不搽香水，以為就不是化粧的人，那是由於認識不足的關係，實際愛身就是化粧。所以當理髮整容而化粧的時候，時時都要希望把內心化粧起來。化粧內心，就是要徹底的掃除內心的塵垢，以做到一點都沒有污穢。所謂「無所得」的境地，就是預先把心收拾得爽快綺麗之謂，就是預先化粧之謂。整頓廳堂，大概就近於無所得的世界。什麼拘泥都沒有，到達純真無垢的心的狀態，就是無所得的世界。唯無所得，始能入於一切，才可大有所得。

古人說：「虛往實歸」。如人家請客的時候，假使自己的肚內，原來是很飽滿的，那主人家不管給你怎樣好吃的飯菜，而你一定是一點也不會感到好吃；假使你以空腹而去的時候，那不論給你怎樣不好吃的東西，而你也就覺得是很好的味道而領受了。空腹，決沒有不好吃的東西。以無所得而始有所得；無所得才是真正的最大所得；無所得才有最大利益；無功德的功德，才是真正的功德。

從開講一直到昨天所講的《心經》本文，都是為著我們的「空腹」。「一切皆空」，不是什麼都沒有，而是把我們腦海中的、心腹之內的拉拉雜雜的東西，完全給我們掃除。我們的腦海中，如果已經被掃除得乾淨了，我們的心腹內，如果完全被掃除綺麗了，那就好了。「有看見而如沒有看見，常是水中之月」。由因緣而成的東西，都是水上之月。看起來好像是有，而實在是沒有的，這就是以前所否定的一切。至所謂「無所得的世界」，那是引誘我們大家去的。因此，以後漸漸所要說的，就是空腹之前的肴饌。因而，以後雖陸續的說到肴饌，但要一一的化為滋味，而變成我們的血和肉。所謂「菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙」，那就是了。

可是在這裏不能不先說一句：「菩提薩埵」，就是說的「菩薩」。原來所謂大乘佛教，因為是這「菩薩的宗教」，所以這個菩薩的意義，如果不能明白，那所謂大乘，總歸是不能理解的。可是，在這《心經》中，菩薩雖是稱為菩提薩埵，但這是菩薩的具名，自古以來把它譯為覺有情。覺有情者，就是覺悟之人的意思，就是自覺人生的人。但並不是自己獨自覺悟的人，而是也要他人覺悟的人。所以，菩薩是要自覺的人，同時也要使他人自覺的人。「在很多的人中是沒有人的，要做人的人，要使人做人的人」，在這人間雖說是很多的，然而真正覺悟的人，卻是極少極少的了。「完全的人是沒有的」。過去，蘇格拉底立在雅典的十字街頭，白天點著洋燈，不斷的在尋找著什麼。在旁邊經過的門人問道：

「先生！你在探尋什麼呢？有什麼東西掉落了嗎」？

蘇格拉底回答他的門人說：

「我在找人」！

「找人？那一帶豈不是有著很多的人嗎」？

門人又這樣的問。哲人坦然的說：

「那！那統統不是人」！

這樣的話，真偽姑且不管，作為蘇格拉底的，是會有這樣的話的。真正是「在很多的人中是沒有人的」。所以，我們不能不說他所求的人是自己，同時，又不能不使他人做成一個完整的人。教育的理想，聽說就是「把人做成一個人」；而佛教的目的，也是把人做成一個圓滿的人。然而，在佛教所說的人，決不是像那以立身處世為目的的這樣的人，也並不是作成像那拿多少俸給，拿多少工錢，所謂有本領、有能力的人為目的；而是自己勇敢地真正步上人間之道，同時亦使他人步上那個大道，像這樣的一種熱情燃燒著的人。所謂「做成人的人」，「使他人做成的人」。所以那是大乘的，並不光是自己一人去。「豈不是一起去嗎」？是的，是手牽著手一同去的，所以這與小乘的立場，是很異其趣的。因而，菩薩是大心的人，是度量大的人。綜合小乘利己的立場，而常省觀廣大社會活動的人，才是真正菩薩。經中說：「眾生之疾，從煩惱生；菩薩之疾，從大悲發」。像這樣持有大悲之疾的，就是菩薩。利己的煩惱之疾與利他的大悲之疾，在某種人類與某種人類是有不同的，凡夫與菩薩是有區別的。那掛在十字架上的基督，假如為償一切人的罪，為了救濟一切人，而掛在十字架上，那基督的心就是真正菩薩的心。背負十字架的基督，以救人類的罪，反而持有祈求於神的心，的確是很尊貴，很可感謝的。基督教的是非，姑且勿論，我們在異教徒的這種名義下，徒然的蔑視他、排擊他，那是沒有用的。對於這宗教人的名，對於菩薩的名，我以為是應該讚賞而景仰他的。

可是，在佛教，這菩薩的生活，就是將真正人間生活的理想，由四種形式而表示出來。那就是，所謂四攝事。攝是攝受的意思，即攝一切人們而使入於菩薩大道的四種善巧的方便，就是四攝法。四種方便，是說的布施、愛語、利行、同事。布施，不消說，就是把一切的功德財利，不惜的拿去救助

他人。愛語，就是以充滿了慈愛的言語，而與他人相談。利行，就是運用善巧方便，以培植他人生命體上的良好行為。同事，就是理解他人所願求的事情，然後對他加以扶助誘導之謂。所謂分禍福、共苦樂，那就是了。然而，在經中像以這樣的菩薩之道，雖說有四種方法，但那四種方法的根本，結果唯是布施。除了離去貪求心（即離貪慾之心）的慈悲心以外，什麼地方都沒有「菩薩之道」。「除了憐愍於人的布施心之外，那裏還有佛陀之心」？「施愍於人的那個心，才是菩薩的心」。不特如此，「那完全就是佛陀之心」。所以，「菩薩之行」，就是所說的六波羅密多，而六波羅密多的最初之行，就是布施。這布施的行為，成為母胎，而能生其他五種勝行。可是，波羅密者，就是般若波羅密多的波羅密。如前已經說過，那是「到彼岸」之謂。從此岸而渡過彼岸，說有六種行門，這六波羅密，就是六度：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。布施，如剛才所說，就是打破貪慾之心而對他施以憐愍。持戒，因為是依規則而生活的意思，所以是道德的行為。忍辱，因為是堪忍的意思，所以就是謙讓之心。雖與驕慢心相反，但並不是卑屈，而是一種謙虛的心。精進，是努力而勉勵的做事，因為把全生命都投進去做，所以就是努力之謂。禪定，是使心不亂不散，為靜慮之謂。就是「明鏡止水」的這種境地。智慧，一向以來，每次每次都說到的，就是般若的智慧。就是把事物照原型而清清楚楚的認識之謂。所以菩薩之行，離這六度之行，畢竟是沒有其他的了。

可是，在這兒，想預先再說一句的：最初我雖曾經說過般若的智慧，才是渡彼岸的唯一之道，但在這兒，我又說了布施是六度的母胎，布施才是六波羅密的根本。這樣一來，到底那種是真實的呢？持有這種疑惑的人，也不可知。的確是對的，然而它在那一方面都是真的。為什麼這樣說呢？如前常常說到的，佛教的智慧與慈悲是一個東西的表裏，是二而一的，是對一個東西的兩種看法。所以，布施就是慈悲，慈悲就是布施。真正的布施，沒有打開智慧之眼的人，是不能夠做到的，大悲，既不是盲目的愛，就必須予以正當的批判與嚴格的判斷。要得沒有錯誤的認識，就必須要有智慧，沒有智慧是不可能的。六度的根本，即渡彼岸的根本的方法，就是布施，就是般若，

這個說法，的確是那樣的。眺望那個柔和的觀音之姿，和那個身纏忍辱之衣的地藏之姿，需要發見那就是真正自己的相。我們真正的心相，才是那個繪像、刻於木像的菩薩之尊容。

我曾教過這樣一個學生，現在雖已成為故人，但他的名字叫做阿部男。這個學生的性質，雖不可以說是壞，但他與人說話的時候，常常都有一種以嚴目尖口而說話的毛病。當他在學生演說會的時候，在旁邊看起來，他那種態度，簡直是像喧嘩。我什麼時候都對那個阿部男講「和顏愛語」，也曾經對他說過菩薩的態度。和顏，就是優美柔和的容顏。並不是像發怒的那種嚴顏，而是像春風駘蕩著的那種和顏，也可說是一種清朗的柔和的顏色。我們對於細小的事情，以尖口嚴目來說，那實是不必要的。平和的講話，那才是道理。他人說我不好，但不能因他人的態度不合自己的意，而立刻就把傷害了的感情表現在面上。難道果真那樣就可以了嗎？真正是「自己好而人就有了不好」。「人的不好就是自己的不好」。如果說到怨恨他人，首先難道沒有反省自身的必要嗎？宗教的反省，才是我們所最重要的事情。其次，愛語者，就是使自己所說的言語，充滿於慈愛，籠罩於豐富的感情中。使用粗魯的有刺的言語，就會刺激對方生起反感。完全像切雞蛋一樣，可以切成四角，也可切成三角。說話也是這樣，因為說法不同，會生起種種的角。說話的時候，雖不敢說要用外交的辭令，但大家使用語言，卻不可不留意。就是成立一件事情，不能成立的時候，也是常常有的。不用說，使用顏色或言語，是人格自然的發露，看輕重要人格的修養，並不是光注意那個就可以了的。總之，和顏與愛語的兩種，我人都必須十分留心的。特別是在婦人方面，我希望要把這點加以充分的反省。就是具有多麼綺麗的容顏，如果缺少這兩種東西，那就等於零了。不會應酬啦，沒人緣兒啦，被女子嫌惡等啦，多數是從這裏而起的。

可是，現在預先想說一句的，就是說的「和」字一字，如聖德太子的「以和為貴」。已經在那有名的十七憲法的最初說過了，不管什麼事情，當然「和」是第一。個人與個人之間，乃至社會、國家之間，這個「和」字，不能不說它是一個寶貴的東西。真是「天時不如地利，地利不如人和」。缺乏

「和」的國家，能夠昌隆發展，似還沒有先例。把協和的精神而付諸缺如的國民，是就唯有走向沒落之道。「君子和而不同，小人同而不和」，古人雖也曾經有過這種說法，但附和雷同，決不是真和。總之，日本人的缺點，就是在於這個附和雷同。住在東洋君子國的我們日本人，決不是「同而不和」的小人，必須是「和而不同」的君子。最低限度，日本精神的理想，是在於這個「和而不同」的地方。打開今日非常時期的大道，畢竟是這和的精神。大和國，至少應該是大和合的國家。君臣之和，上下之睦，那萬國無比的國體，由此就可漸漸的光輝下去了。

我們如果作一次宗教反省的人，則在那兒，什麼拘泥、邪曲、障礙都沒有了。況且，菩薩之道，才是無礙的一道，才是什麼障礙都沒有的白道。所謂「心無罣礙」，就是那樣的。

所謂「罣」字，是網的意思，就是捕魚的網。所謂「礙」字，是說的障礙物等，在所說的那個礙字，就是被觸礙，被牽掛著的意思。在梵語原典所說的「無罣礙」，有「能無牽掛而活動」的意思，什麼東西也不被拘束，不被囚困，可得自由的活動，這就是無罣礙。在求金、求名、求權勢的人，無論怎樣，都不能說是無罣礙的。因為被金網、名網、權勢網牽掛著，不管怎麼樣，總是不能無所礙的。唯有無求的人，才是得到「無礙的人」。真能無所牽掛而自由活動的，唯有由於無求的人，才是有可能的。

其次，在《心經》中，有「無罣礙故，無有恐怖」。恐怖者，就是怖於物，怯於物之謂。說明白些，就是害怕的心裏，內心的不安與擔心。假使在心中，什麼恐怖、憂愁、擔心、勞苦都沒有的話，那就是所說的「無有恐怖」。在東京淺草地方所供的觀音像上面，懸著有名的玄岱所寫的「施無畏」一塊匾額。施無畏者，是說施於人的一種無畏之感。原來，雖然佛陀對於一般人而講施無畏，但在這兒是指的觀音。畏，就是所說的恐字這個字。那慈悲權化的觀音，以愛憐的手，把我們緊緊的抱著，所以我們什麼不安，什麼恐怖都沒有了。因而稱觀音是「施無畏者」。原來，說到施，即如剛才所說的布施一樣。若以梵語來說，叫做檀那。「檀那」，就是通常說的老闆。所以把寺廟的信者，叫做「檀家」，因為施獻財物於寺廟的原故。因此檀家把寺

叫做「檀那寺」。所謂法施，因為是「施法」的原故。因而，不施財物的信者，並不是「檀家」，不施於法的寺廟，並不是「檀那寺」。

其次，就說到「遠離顛倒夢想，究竟涅槃」了。普通，在這兒加有「一切」兩個字，稱為「一切顛倒」。可是，所謂「顛倒」，就是「把一切東西倒轉來看」的意思。把沒有的東西，當作是有的看，這就是顛倒。例如水這種東西與空氣這種東西，假使唯局限於水與空氣，就是顛倒。水加上溫度就變成空氣，空氣冷卻了，再加上強大的壓力就又變成水。以為是空氣的東西不是空氣，以為是水的東西不是水，像這樣的事實，在我們這個複雜的世界，是非常多的。像那斜視或亂視或色盲的這樣的看法，而起著錯覺或幻覺的人們，誰都是「顛倒眾生」。其次，謂「夢想」，就是夢中之想的意思。因而那就是妄想。把所謂沒有的東西，迷惑以為是有。如用現在的話說，就是一種幻覺、錯覺。就是普通說的「視枯尾花為鬼的正體」。以為是鬼，其實是枯尾花，因為不知，所以就起一種幻覺。如果細細的看一下，就知道並不是鬼而是枯尾花了。結果，顛倒也好，夢想也好，是相同的。要而言之，就是我們的妄想。所以，「遠離顛倒夢想」，就是打破那種妄想，就是克服超越那種妄想。過去，相模太郎北條時宗，依於一喝所說的「莫妄想」，是就漸漸的發生了

那個覺悟，而敢向原來的大敵宣戰開火，這是很有名的一句話。

其次，就講到「究竟涅槃」了。從梵文的原典看，是「超越顛倒而入於究竟涅槃」的意思。所謂究竟，就是究極、終極、最終等的意思，最終最上的涅槃，就是「究竟涅槃」。涅槃，在佛教把它解說為覺的世界。梵語所說的涅槃，是把東西「吹消」的意思。因此，普通把他譯為「寂滅」、「圓寂」、「寂靜」等。要之，這是說吹消我們眾生迷惑之心的「妄想」，而入於安樂境地的意思。涅槃雖然好像是說的往生之意，但它決不是說死了的意思。在世間的人，大概把所說的「往生」與死混同在一塊兒想，其實往生決不是死。古聖說：「往生者，是能夠有所往生的。佛法並不是教死，而是教不死的法，是教往生淨土的法才是佛法」。不管是說「往生」，不管是說入於涅槃，決不是死，而且是得到永遠的「不死的生命」。因而，往生就是成佛。

成佛，就是獲得無限的生命。有位佛教信者向一個老翁問到「你幾歲的時候」，老人回答他說：「與阿彌陀同歲」！他更進一步問道：「那末，阿彌陀是幾歲呢」？老人回答他說：「與我同歲」！我以為這是非常有趣的一種回答。持有無限生命（無量壽），不死生命的人，就是阿彌陀。所以，如果成為一個阿彌陀，就可獲得無限的生命了。因而，俗說「站著死」啦，終于投降而「往生」等。要之，可說這是對於往生的認識不足。

可是，《心經》上的「究竟涅槃」，究竟是說的怎樣意思呢？那是說的「無住處涅槃」的涅槃。「無住處」者，就是不以涅槃為住處的意思，如以其他的話說，就是「不住於生死，不住於涅槃」的意思。這就是「究竟涅槃」。所謂「菩薩以智慧故，不住於生死，以慈悲故，不住於涅槃」，這的確是可尋味的一句話。經說：「具有菩薩勝慧者，乃至窮盡生死，恆作眾生之利，而不趣於涅槃」。那就是菩薩的念願。的確，佛教的理想，是到達覺的世界之謂。成佛、生淨土、往極樂，就是所求的目的，然斷不可說是唯我獨自成佛，唯我獨身生於極樂，那就可以了。是說人我、我人，一起都生淨土，才是真正的目的。不特如此，例如我們的身體，雖然未去，但最低限度，要希望成佛，願生於淨土，這就是菩薩真正的念願，真正的理想。古人說：「愚癡的我不成佛，渡眾生為僧之身」。例如自己不成佛，但求把一切眾生盡量度到彼岸的世界去，這就是大乘菩薩的理想。所以，生極樂，往淨土，決不是獨自一人安坐在蓮花臺上，一方面在聽迦陵頻伽的妙音，一方面在受用百味的飲食，自由自在的閒居著。我很記得菊池寬氏寫的《極樂》這一本短篇小說，他以巧妙的筆，寫出這些有趣的話：「有一位老婆婆，很希望往生極樂。在開始的時候，雖然的確是很歡喜，但結果感到有點寂寞起來了。於是對苦的娑婆世界，反而好像又戀慕起來，不想往生極樂了」。這就是諷刺顛倒夢想的極樂觀念。暗示著真正的極樂，並不是那樣的極樂，親鸞上人說：「遊煩惱林現神通」。「煩惱林」，就是充滿苦痛的這個迷的世界，因此，往生極樂而成佛，畢竟不是在淨土無憂無慮地，自由自在地度時光，而是要再回到娑婆世界來度眾生的。然離這往還的二種迴向，一點也不是他力教。不但淨土教是如此，一切的佛教，都不離這往相與還相的二種世界。從因至

果的向上門與從果向因的向下門，在那兒有佛教的世界。因者，迷的是凡夫，果者，悟的是佛陀。從迷向悟，從悟向迷，從凡夫到佛陀，從佛陀到凡夫，才是佛教之道，才是菩薩之道。然而，向上的道就是向下的道，向下的道就是向上的道。所謂「上山之道就是這個下山之道」。

俗謠有這麼一句話：「離浮世而住深山」。那個歌謠，有著很深的意思。所謂「戀也忘，妒也忘」，在那一句中，就顯示了迷的世界與悟的世界。即貪戀與妒忌的世界，是迷的世界，是看不破的世界。所以不貪戀不妒忌的世界，是悟的世界，是完全看破的世界。在那兒，再也沒有世間的苦惱。然而，到底只是自己一人獲得清涼呢？還是大家盡行覺悟呢？「一聞鹿鳴之聲就顧戀過去」，決不是戀於鹿鳴的音聲。哭於貪戀，惱於妒忌，即是那樣的音聲。哭於社會的苦，惱於人間的苦，那是說不盡的。菩薩說：「眾生疾故我亦疾」，到底不能不傾聽大眾所叫的難過，不可說是「他人是他人，我是我」等。「以大悲而入火宅之門」，再也不能說是老立著不動的。「想的程度，看的程度，生了起來，就是那樣。所以，決不是如一般所說的九米仙人，失神通力，而墮落於下界」。那並不是轉落而是隨順；那並不是墮落而是止於不能止的菩薩大悲。「晴則雨，雨則晴」的。我們人類是任性的東西，如果天晴就想到再給我下雨那就好了，如果下雨就想到再給我天晴那就好了。實在是任性的存在。一方面以長眼看守著那些執拗的孩子，一方面不論在什麼時候都伸出救濟的手，那就是菩薩。菩薩是能夠這樣生活下去，使他人也這樣地生活下去，是具有光和力的人。

要之，本日所講的：我們如果一度體得菩薩的般若智慧，就是任何人的心中，什麼邪曲也沒有了，什麼障礙也沒有了。因而在那兒，什麼不安也沒有，什麼憂慮也沒有，到這個地步，才是我們開始打破一切迷謬的妄想，而真正到達涅槃的境地。這就是說的「無所得的大有所得」。

卷010

第十講 真實不虛

三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

昨天從廣播局回家，在很多的來信中，看見雜有一封訃聞。我以憂傷的心情，打開來一看，知道是大阪戶間先生的死亡通知。在兩三日前，他很喜歡聽我廣播，曾經給我來過一封信，因而不得不使我驚歎：「無常之世！無常之世！世間的確完全是那樣的」！

「在生病的時候，生病的人要好好的靜養；在死亡的時候，死亡的人要好好的死去，這是免災難的唯一妙法」。雖然有人將這話書贈於人，但的確如良寛所說的，免災難的唯一妙法，並不是怖畏災難而徒然的逃避，一旦碰到了那個災難，也要把他克服下去。諸如就是生病的時候，不要急急的胡亂希望趕快的痊愈，而只要安住於病就是了。一生了病，就入於病的三昧。如果是這樣，反而病倒好了。「生病的人要好好的靜養」，的確是那樣的。逃避病這種災難的妙法，誠然變成為病的禮券了。我的友人有個男孩，雖是一個很大膽的，意志堅固的男兒；但他在軍隊中的時候，有一次負傷了腳部，看樣子好像非得動手術不可。當他進入手術室的時候，他對軍醫說：替我開刀，沒有上麻醉藥的必要，於是就勇敢的上了手術室。因為真正能夠忍受苦痛，所以終于給他施行了手術。他把當時的情形，這樣的告訴了我：「原來人類是怎樣的能夠忍受苦痛的呢？把它試驗一下看看」！

的確，如果是這樣，人類沒有不好的。以自己試驗自己看看，如果視客觀這麼一點的餘裕，就已經沾了光了。俗說：「病從心起」，的確是那樣的。假使負於病，那就沒有用了。所以勝於病，才是必要的。勝呢？負呢？其結果，要看我們的精神如何了。

有人說：「今日的問題是什麼？是戰的問題；明日的問題是什麼？是勝的問題；日日的問題是什麼？是死的問題」。真的，今日的問題就是戰，就是與一切災難戰，就是以清淨正直的心與無厭足的肉慾戰。最低限度，今日的問題，畢竟是靈與肉的爭鬥。而明日的問題，由靈而征服肉，由悟的智慧而打破迷的煩惱。所以，日日的問題，就是所謂死，把這句嚴肅的話，我們不能不好好的想一想。覺悟死而工作，拚死而戰，這在世間上再也沒有比得

上那麼強的了。不覺悟死而工作，結果不是真摯的，不拚死而戰的人，總歸是要嘗到失敗者的悽慘滋味的。「日日的問題是死」的這句話，沒有那種比得上那麼嚴肅的真摯的真實的了。良寬和尚所說的：「在死亡的時候，死亡的人要好好的死去」，正是這個境地。什麼事都是一生只有一次，體驗到「一期一會」而活著，那菩薩的生活態度，正是雄辯地說明其間的消息。

在那有名的高僧白隱禪師的語錄中，有這麼一句可以令人深省的話。「一方面與病鬥，一方面終于征服病的人」。這句話，的確是有很深的意味的。

「世間有智慧的人在病中，變成沒有比得上他那麼淺薄、苦痛的了。想著過去，想著未來，無限而不斷的想著一切。怪看病人的好惡，恨舊識同伴的疏遠。在生前，愁沒有達到名聞，到死後，恐受長夜的苦患。閉目而橫臥著，雖有殊勝的幽靜的環境，但因胸中的騷動，心上的苦悶，結果，祇是三分的小病，而當著十分的大病來想」。

不管什麼時候，因為照那樣的做不圓熟的學問，所以越是有智慧的人，越更傾訴於痛苦，而不容易安住於病。這個可破壞的身體，遲早總歸是有一次要死的，像這樣的人，雖好似覺悟了，但實際並沒有覺悟。什麼時候都在想著健康的繼續，什麼時候都在想著生命之延續的人，所以一下子得了病，甚至就要作不必要的多餘的擔心。「雖忘了死，但總是要死的」，所以死的覺悟，當然是需要的。光是講因緣這事，是需要充分地想一想的。可是，事實完全與這正相反對，所以與其做個不圓熟的有學問的人，反而不如沒有學問的人覺悟得早。就是死的覺悟早已跟著了。總之，不把三分小病當著十分大病來想，那就行了。當然，那決不是學問那個東西的罪，而是做學問的人所有的罪。因為，光是以頭腦來學而在心中不覺悟，是學者而不是覺者。總之，學者是很容易被囚於所學的智慧的。所謂負於智慧的人，在學者之中是很多的。然而，「覺者」相反，是能使用其智慧的人，是以智慧為材料而自由運用的人。我們，最低限度，不能不做個使用智慧的人。以智慧為人格的素材，而自由地把他去行使，才有學問的價值。對于在學問中遭受了毒的今日，我以為這點是很需要大家想一想的。

如前所講，雖說是很長了，但今日所要說的，是「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提」的一節。三世諸佛者，佛教中所說的三世，不用說，是指過去、現在、未來說的。要之，三世是說的「無限的時間」，可是與這三世常常並用的一句話，就是所謂十方。十方者，東西南北的四方，東南、東北等的四隅，再加上下，是為十方，這是說的「無限的空間」。因而，所謂三世十方，就是說的「無限的時間」與「無限的空間」。原來佛教，並不如基督教是說一神，立於一神論的宗教，而是主張有無量無數的佛陀的存在，立於多佛論的。因此，在佛教，亙於這個無限的時間，無限的空間，不管是在什麼時候，不論是在什麼地方，都是說有無數無量的佛。所以，雖則眾生之數是無限的，但佛之數亦復是無限的。有眾生的地方，就必定有佛，因為是這樣的原故，所以眾生之數與佛之數，不得不說是相等的。即是「已經成了的佛，現在成著的佛，未來未成的佛」，其數完全是無量的。

在日本，古來所說的神，大概神是上的意思，就是在人之上的為神。即圓滿的人，殊勝而尊貴的人，是神。所以，自古以來，人是在太陽的後面，在太陽之前的，是神的子孫，其他的人是神的朋友。人是一個略稱，雖有種種的解釋，但日本把男子完全叫做彥，彥是太陽的孩子。對於這個而把女子叫做姬，姬是太陽的女兒。所以在日本，不管是男是女，都是神的人，是神的子孫。不問賢愚、善惡、美醜，無論誰都是神。雖唯自己是神之子，因為不自覺自己有為神的資格而生活著，所以我們只是人而已。

佛教的教法，正與那個是同樣的。一切眾生，都是成佛的質素，就是經中說的「一切眾生皆有佛性」。不獨有成佛的質素，而且簡直完全就是佛。因為不能自覺自己是佛，所以老在過著凡夫的生活。如以淨土的他力教來說，都是由阿彌陀佛之所救濟的。大家雖是一向行惡的凡夫，但若能夠念佛，信佛力，不特如此，給我起信的，就是這世間的菩薩，如果往生，立刻就成佛，因為是這樣，所以在那說明的方法上，多少有點不同。不管怎樣，祇要是大乘佛教，其根本沒有不一樣的。

古人把佛心與雙親心比較說：「救世的三世諸佛之心，如愛護子女的二親之心」。誠然，「持有子者而知親恩」。試看做了小孩子的父母，就深深

的理解父母之心。所以，父母對於子女的心，不是限於愛情的，也不獨局於人類的。在屠格涅夫著的《勇敢的小雀》一本短篇小說中，裏面寫著這樣深動的話：

屠格涅夫，從打獵的歸途向家走著的時候，突然，所帶的獵犬，發見什麼似的，一溜煙地跑進森林中去了。直至犬好像嗅到所獲物的時候，一邊伏下去，一邊留著足，總是很小心很謹慎很警覺的靜靜地前進。這時，屠格涅夫，生起奇異的感覺，立刻跑近一點去看看，哦！原來在那路上有隻黃色嘴的可愛的雀子，撲打撲打的在擊著小小的翅膀，恐怕被風從樹枝上搖落下來。狗看見了牠，當即想要去啣那個雀子。這麼一來，忽然之間，老雀飛來，簡直好像投下一顆小石子，向狗嘴落來。其勢之凶，連一個利害的狗，也驚而後退了幾步。於是老雀又飛回那個原來之處。然而狗一想啣牠，牠就再飛來啄狗。這樣，母雀幾度以必死的精神，庇護牠那可愛的兒子，但在末了，現出可憐的樣子，再也沒有飛上去的勇氣，終于為著恐怖與驚慌，覆在小雀的身上而死去了。

當小雀悄悄的跑進了老母雀的翅翼裡去，老母雀祇有死命地盯著那個怪物，而早已忘記自己的生命了。因以必死的覺悟，勇敢地對於怪物抵抗而戰。然而到死了之後，還恐怕小雀被取去，於是老雀就倒在那個小雀之上。我們讀了這部小說的時候，自然要暗暗地揮出了同情的熱淚！如所說的這樣的話，到現在都還苦痛著我的心胸，使我深深的感動！

的確是：「窺井口，對子唯有母之聲」。母親之愛是絕對的。從街道使者或旅館使者看來，大概要被笑為是頑固的頭腦吧？雖然如此，但親情的確是難得的。自己如果做了他人之子的雙親，那就是誰都會真正知道的。如果從科學的立場說：雙親的流淚也好，騙人的淚也好，在淚大概是沒有不同的。假定分析，水分與鹽分，是可還元的。所謂感到可感謝的淚，一切是藝術的立場。不特如此，而且要站在宗教的立場，始可真正知道那個意思。所以，人生的事情，不管什麼，要想一切由科學的分析去看，那結果，一定是很淺薄的。豈但淺薄，而且是很危險的！

本文的「三世諸佛，依般若波羅密多故」，是說的般若為佛之母。因為般若是出生諸佛的母胎，所以如果沒有般若的智慧，就不能叫做佛。有般若就是佛。在《心經》的最初，有「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」的話。但慈悲權化的菩薩，是佛化身的觀音。親磨般若的智慧，而體得一切皆空，才能救拔眾生的一切苦惱。然把般若解釋為智慧，但如每次每次說到的，那個智慧，仍舊是慈悲。般若的智慧，一次對向於人的時候，那立刻就成為慈悲而被表現出來了。

其次，是說的「得阿耨多羅三藐三菩提」。這句話，是照梵語的原音寫下來的，如果以原語說，是 Anuttara-samyak-sa□bodhi。阿耨多羅，是無上的意思，即再沒有超越其上之謂。其次三藐，是非偽而正的意思。所以，三菩提是一切智慧所集的意思，是徧知或等覺的意思，或者譯為「徧智」與「等覺」。菩提就是覺證的世界。因此，「阿耨多羅三藐三菩提」，如果譯為「無上正徧知」或「無上正等覺」，是都可以的。換句話說：「這個之上，再沒有真實的覺」的意思，即是說的阿耨多羅三藐三菩提的道理。

開創比叡山的傳教大師說：「阿耨多羅三藐三菩提的佛等，立於森林之中，冥冥的加被我們」。他所說的阿耨多羅三藐三菩提的佛等，就如剛才所說的得無上正等正覺的佛等，即得真正覺悟的，是佛等的意思。

有一個時候，我去一個地方講演，有人這樣的問我：

「在佛，大概光有樂，沒有一點苦的吧」？

那時，我這樣回答他：

「就算是佛，恐怕苦也有，樂也有的吧」？

我這樣說的時候，那個人總是表示戲言的顏色說：

「如果一旦成佛，我以為是光有樂，沒有苦的」。

因此，我又作如次的回答：

「在那出名的《維摩經》中，有這樣地說過：『眾生之疾，從煩惱發；菩薩之疾，從大悲發』。原來在我們人類，既有身體之疾，也有內心之疾，

就是身病與心病。可是，身體的病，好像有外科與內科，心裏的病，大概也是外科也有，內科也有吧」？

所謂從身出銹的赤衣，這就是外科的病，有入拘留所或刑務所的必要。今日的犯人們，你們要清楚的覺知：「你是日本人啊」！不管怎麼樣，都需要一次入刑務所去管教一下。然而，內科的心病，還不至於到那程度，就是不累於巡警或刑務所也行。以宗教家或教育家的力量，是總可以做到的。

原來，人類這種東西，是最任性的，雖極注意身體上的病，但內心上的病卻不大注意。真如《孟子》所說：

「今有無名之指，屈而不信（伸也），非疾痛害事也（並沒有什麼痛苦或者妨礙做事），如有能信之者（但如能有使他伸得直的人），則不遠秦楚之路（是不遠千里之路而去求治療的意思）。為指之不若人也，指不若人，則知惡之。心不若人，則不知惡，此之謂不知類也」。

的確，那是所謂至理名言。就是提醒他人的時候，如果說：「喂！你的臉上沾著黑點」！那立刻就要被人感激與道謝了。「喂！你的馬褂襟沒有弄好」！那怕就是通知他這麼一點，他也會很感謝的說：「呀！你真親切」！可是，如果想要提醒別人說：「喂！你的心有點歪啦」！「喂！你的心有點黑啦」！這麼一來，是就成為「多餘的幫忙」了，不特不能得到人的感謝，反而會引起人的憎恨！為什麼喜歡注意不重要的面上垢染或衣襟上的齷齪，而偏偏的怒於注意重要的心病呢？所謂人類這種東西，的確完全是奇怪的存在！

可是，治療身體的病，不問外科內科的那種，都以為醫者是必要的。同樣地，治療精神的病，醫者仍舊是必要的。不論那一個，都需要「先生」這種醫者的。教育家與宗教家，那就是先生。所以，治療身病的先生，在治療身病的時候，不用說，先生的技術，是很重要的。可是作為他根本所依的東西，就是醫藥書，即古今的醫學博士，把生命的研究調查，編成報告書，然後以其報告書為方案，診斷病情，調合醫藥。同樣地，教育或宗教的先生，把古今聖賢以身體力行所寫的聖典，拿來充分地以心讀以身讀，由人格的這

種技術，治療他人的心病。然而，如果起初不信任醫者，甚至說他是「庸醫」，那就是任他遇到多麼有名的名醫，親切地為我們治療，也是無效的。「這樣的藥那裏有效」？如果對他發生懷疑，那不管得到怎樣名貴的藥，也是無濟於事的。信醫者的技術，信藥品的效能，才會有功效。心病治療者，也與它是同樣的。首先要信，即信仰是第一的。所以，唯強病人信仰，而不信仰重要醫者的那種人，是無效的。自己不信仰，唯勸人信仰，那是沒有道理的。例如治療身病的先生，光是學一點醫學，不能稱為真正的醫者。出了大學的那些醫學士，如果來給我治病，我恐怕還有點不放心。學醫學而行那個醫學的醫者，即體得醫術的醫者，才靠得住。不是臨床家的醫學博士，是醫者而非醫者，因為不知病的根源，往往會診斷錯了，或者是治療錯了。然如真正的說，光是醫術的醫者，還不能說是真正的醫者。醫術的大家，必需是醫道的體驗者。把醫師大家叫做國手的，意思就是指這醫道的體得者。最低限度，天下的醫師，非以國手自任不可。古來說的「醫者仁術」，就是這個。醫術的極意，結果是仁，就是慈悲，就是宗教的愛。以見的眼，真正的病，不能診察；同樣的，為天下醫者的人，需要養成觀的眼。而從醫學到醫術，更要循著從醫術到醫學之道不可。為賺金錢而行醫術，是我們所需要反對的，但為救人救世而學醫術，卻是我們所希望的。並不單為生活，開業而行醫道，仍舊是可自己生活的。古來，把佛陀稱為醫王。「滿天下的醫師們，趕快的都成為醫王吧」！這是我所要大聲疾呼的！

治病，一般的說，醫者、藥、衛生三方面，都是很重要的。而治療心病，仍舊是以這三方面為必要。醫者，是最圓滿的人格者。教育家或宗教家，務須要以這樣的「人格」為目的。其次藥，就是信仰。衛生，就是修養。如說「病是由心起的」，只要我們有健康的精神，必能克服身體上的疾病。所以在醫者、藥、衛生的三者之中，最重要的是衛生。

說到衛生，使我想起與這衛生相關聯的那個化粧的事情。化粧，那些婦人們，在沒有化粧的前後，好像完全把這看錯了。到了老婆婆，也還是那樣，年輕的姑娘，尤其是顯著。然而，雖同樣的用紅白粉，但在本領的高低，是很有不同的。為了在面上塗了太厚的白粉，點了太濃的胭脂，把那本來的

面目被蓋覆住，看來簡直像個鬼的也有。不看自己肌肉的本色或天姿而去化粧，我以為完全是失敗的。然我並不是美容先生，所以我不懂得專門的化粧法，但在外行人的眼中都曉得的，那是「厚化粧的悲哀」。「妾化粧了，你給我看一看」，因之而塗著的人，恐怕是說不上化粧的能手吧？有化粧呢？沒有化粧呢？一下子看不出來，是就所謂「化粧的秘訣」。不用說，這樣的事情，那的確是「多餘的幫忙」。因為關於這些，為一個男子的我，是不如婦人們知道詳細，然我以為：「他山之石，是可砥玉」的。

可是，現在務須想先說一句的：就是心的化粧。並不是面顏或肌膚的化粧，而是內心的化粧。如果複雜點說，就是精神的修養，就是心理的衛生。如前日說過的，就是那個心的掃除。原來化粧的目的，美顏綺麗，並不是為了給人看，而是修袖面顏或肌膚。並不是改變粧飾，而是掃除乾淨與爽快清潔。所以，化粧的必要，婦人也好，男子也好，是同樣的。爪或頭髮，老早留下污垢，那算什麼化粧呢？紅、白粉或香水等，真正說來，不過是附屬品而已，那並不是一定必要的。雖然在今日，總是以那個為化粧的第一條件。這不能不說是有甚于主客顛倒的了。然若那樣還不要緊，如光把身上化粧井然，而一向不做心的化粧，那就要不得了。一般人不特不做心的化粧，且還以為心的化粧是多餘的，這就更加要不得了。正如昭憲皇后對鏡化粧說：「每逢作髮形，首先想到自己的心姿怎樣呢」？這就是說，每逢作面顏或容姿化粧時，必希望心的化粧。真正的化粧，是心的化粧。顏或肌的本色，因為是天生，所以即使怎樣的化粧，總是有限的。然而心的化粧，越是好好的修飾，越是變得美麗。不問男女老少，越是磨練，越更發出那種光澤。「金剛石也是這樣，不磨就不光亮」。我們人人持有一顆那樣的金剛石，然而我們人人都不知道他。所以別說化粧，他的存在，尚且被忘了，光耀的當然變成不光耀了。說來真正是很可惜！

中國有名的神秀和尚，曾經這樣的說：

「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。

我們的身體，正是一顆菩提樹，心是澄清的鏡。然而因為留有塵埃，所以什麼時候，都需要把他掃除乾淨。這首頌，是有很深的意思的。如前日所說的「拂塵、除垢」的這些話，不是光在外面皮相的考察，而是需要更深入於內面去思索的。因而化粧與修養的真正意思，我以為有把握的必要。

話終于說到題外去了。「菩薩之疾，從大悲發」的這句話，是非常值得我們深省的一句話。願救一切眾生之苦的這種拔苦的心，願給一切眾生之樂的這種與樂的心，就是菩薩的慈悲心，在那慈悲之上，菩薩是決沒有苦惱的。所以苦惱，的確不是自己身上的病，不是自己心上的病。為著他人的病，就是苦，為著社會的病，就是愁。「眾生病故我亦病」的這種菩薩的病，確實是極為尊貴，極為可愛的。

自己孩子生了病，為父母的就要擔心。甚而至於比自己身上的病，還要更一層的心痛。孩子的病，仍舊是父母的病。同時，孩子的癒，仍舊是父母癒。父母與子女，同一悲喜，最低限度，是二而一的。持有子的歡喜，即是父母的心，持有子的悲哀，也是父母的心。一旦眼看到可愛孩子的笑顏，就感到有孩子的幸福了。然而，孩子無故的淘氣，還不要緊，但若突然生了病，看到孩子那種苦痛，就不免要大叫一聲：「苦哉」！呀！那些沒有孩子的人反而好，於是就生出那種愚癡來了。沒有小孩子的人想有個小孩子，有了小孩子的人又嫌為小孩子的勞碌。總之，人類總是充滿了缺憾的。

我以為，最少限度，成了覺悟的佛陀，不用說，自己是沒有為利己的苦惱的了。然而，雖不為自己身體的苦，但為世間的惱，為他人的苦，我感覺不免仍是有的。照這樣說，那種惱與苦，決不是像我們現在的苦和惱。那種苦才是樂，那種惱才是喜。

有一詩人這樣說：「沒有苦的東西，比得上戀世之苦。所以，沒有樂的東西，比得上那個苦」。這個譬喻大概是個很不相應的譬喻吧？可是在這兒，總說一句，因為我們是迷情，所以不能體味到佛心的真實。

要之，今日所說的，就是說的這個道理：三世諸佛，皆由此般若的智慧，而得到了真正的正覺。所以我們要由磨練這般若的智慧，而向真正的菩提

世界前進。

卷011

第十一講 人生的真言

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。

寫那有名的《青鳥》一書的作者，在〈空間的一生〉短篇中，這樣的說道：人的一生，就是一卷書。我們每日必定要寫下那書的一頁。有的東西，是寫得喜而笑的，有的東西，又是寫得悲而淚的。總之，人類，不管是怎樣的人，雖說什麼都不知道，但每天總是各寫一頁。然而，每日每日所寫的一頁集合起來，結果，是就成了人生寶貴的一本書。但那書的最後底頁所寫的事情，就是人生的墓碑。我們把人生譬喻渡橋，比愛迪生所想的「彌魯吒幻影」，感到這人生的譬喻，含有非常深的意味。人生是一卷書！那也許是真正的吧？平常我們大家用鋼筆或毛筆所寫的書，雖說有的可以「再版」，然而人生這一卷書，卻決不可再版的。因而，普通的一本書，如果排錯了字，不管是這兒錯了，那兒錯了，到後來，或者附加一張「正誤表」，或者立刻重行訂正一下，都可以的。然而「人生的一本書」，那是不能夠的。如果排錯了，就照著錯了的永遠留下這個錯的痕跡。到後來說：預先那樣做就好了，預先這樣做就好了，就算是後悔，一切都是「雨後送傘」，那有什麼用呢？語云：「勿徒悔過去，勿奢望未來，唯勵現在生」，的確是那樣的。如蓮如上人說：「佛法恐怕是沒有說明日的，佛法只是說現在急速的做」，這的確是很有趣的話。「恐怕沒有說明日的」這話，無論做什麼都是如此，並不是單獨的限於佛法。如寫我們人生之書的時候，總希望在我們心上不要誤植，使後來不要訂正，那就可以了。最低限度，希望由「汗」與「油」的勞動，由不斷的勞動，每日有生氣地以明朗的心情，逐頁逐頁的寫下去！人生的真正喜樂，斷不是由於充滿了無厭的所有欲或物質欲。我們要把人生創造為愉快的進軍喇叭，戰勝放縱的享樂生活，那豈不是唯有從事於樸素而真摯的

「勤勞」，崇高而勇敢的吹著前進嗎？

我想：把人生譬喻「渡橋」或「一卷書」，都是極為巧妙的譬喻。結果，無論怎麼說，我們人類的一生，就是旅行。從生下來直至於死的一生，就是一條旅途。然而那個旅途，難道果真就是「從盆到盆的理論說明嗎」？難道「吃名產而不寫遊記」就可以了嗎？把我們沒有二次的人生，作為觀山遊水的旅途看，難道果真那樣就可以了嗎？

你們大概都知道十徧舍一九所寫的《東海道膝栗毛》的一書吧？在那裏面是說彌治郎兵衛、喜多八的旅行。旅途之恥不去談他，但讀了那個傻瓜的行動的時候，我們沒有不噴飯的。他們從江戶日本橋出發，一直到達京都為止，來回於東海道上五十三次，不管在那個住宿的地方，的確都是失敗的。好像捉弄人的那個滑稽態度，雖然讀起來很有趣，然而總是好像有點令人生氣的樣子，不免生起寂寞之感。「總之，世界是色與肉」，好像是說的這種人生觀，因為描寫得太露骨，所以人類的淺薄程度，被明白的意識到，而變成厭倦的心理。如果是步行道中還可以，假若這就是我們人生的旅程，那將變成怎樣的人生態度呢？總歸是不長命的，想想不如任意而糊塗的渡過這一生吧？像那種不正確的人生觀，是非極力排擊不可。原來我們不論那一個，統統都是帶有一種使命而旅行的。突然的出現到這個世間上來，糊裏糊塗的把人生過去，是很不應該的，然而，在世間上，不知人在人生的旅程中，帶有一種任務，而唯糊裏糊塗過去的人，是特別地多。到底那是可以的嗎？要知我有我的一點任務，人類雖多，但在我以外，再也沒有一個我。我比我雖不偉大，但比我不中用的人是沒有的。

畢竟，我是我。我的工作，需要我自己來做。在我以外，有誰替我做這個事情呢？所以，我們沒有羨慕他人什麼事的必要。他人是他人，我在盡的本分之中，是可看到滿足的。因而，我們決不可在他人面前誇讚自己的使命。靴店是做靴的，桶店是作桶的，默默地把自己的事情忠實地做下去，就可以了。所以，我們人生的旅程，並非是一條平坦的柏油路，而是有山、有水、有谷、有沼的。如說：

「以為越過了一道山峰，就是平路，那知到來一看，前面還是山路，真是過了一山又一山，山路好像是走不完的」。

「人間萬事塞翁馬」。正以為有了好的事情，那知在那後面，已經潛伏著不幸。正以為陷於喪膽的池沼，到達絕望的城廓，那知在不知不覺間，又通過享樂之都而成為旅人。徒然的悲觀，固然沒有用，過分的樂觀，也需要審慎。大意，不管在什麼時代，都是禁物。沒有什麼事，無謂的悲觀，以為已無置身之地等，悲世捨命，真正是可惜的。到了窮途絕命時，是還可以「再等一等」的。應該翻過眼來看一看，回轉心來想一想。「轉心的一句」，的確是打開窮途的妙策。由「以裸體而生來世間還有什麼不足」的一句，守田寶丹翁，就是因此而更生了的。在事業失敗到末了的收場，已至決心而死的他，由這一句而復活了。因而，聽說終于成為後來的寶丹翁。「轉」的一字，真正是更生之鍵。像所說的轉禍為福那樣，我們在人生的行程上，務須把這「轉」的一字，有加以充分咀嚼尋味的必要。

可是，說到人生旅途，回想到彌治郎兵衛、喜多八的膝栗毛在東海道五十三次的旅行時，我們在此就想起善財童子的求道。善財童子由文殊菩薩的指引，向遙遠的南方尋訪五十三位善知識，終于證入法界，真正悟入佛的境界。這個故事，差不多占了《華嚴經》的大半，是有名的話。這種求道的旅行，的確有很多的道理。把人生的旅途，託於菩薩的修行，古聖者的心理，確實是很值得感謝的。把東海道的宿站分為五十三次說，恐怕就是暗示這個善財童子的求道。

佛國禪師讚嘆善財童子的求道行程說：「出林還又入林中，便是娑婆佛廟東，獅子吼時芳草綠，象王迴處落花紅」。不用說，獅子就是文殊菩薩，象王就是普賢菩薩。由文殊與普賢二人，青年的善財，終于到達了悟的世界。我們希望要像善財童子那樣的把人生旅途，一步一步地、真正地、真摯地，沒有後悔的走下去！

上來所說已經是很長了，而今日所講的是：「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」的一節。

可是，現在所成為問題的，就是「咒」的這個字。因為說到「咒」，在世間上，有所謂「咒他」、「恨他」的意思，想來好像是非常不安靜的時候所用的一句話。然與這同時，這個咒字，好像又是說的「念咒文」啦，「畫符咒」啦，被解釋為咒語的「咒」。

每日一看新聞的第三版，就做咒禁似的，想不到有很多的人鬧出事來，使我們，與其說是目瞪口呆，毋寧說是覺到可悲。施以奇怪的咒禁或祈禱，甚至把可救的病人被殺掉了，遠離醫者之藥，使病更加惡化起來，有胡鬧的咒術師，在大大的鼓吹迷信或邪信，蠱惑愚夫愚婦，這真是掛羊頭賣狗肉，對於那種宗教之名，始終是非排除不可的。掛「真言秘密之法」等的招牌，做出胡亂怪誕的修法的人也有。真言的祈禱，像煽惑那些淺薄而迷信的人，斷然是沒有的。冒瀆各各神聖的真言之教，不能不說是獅子身中蟲了。

然而，在世間上，一說到咒，立刻就聯想到迷信的厲害，總之，這是使人敬而遠之的一句話。但採用這一佛教專門語時，就含有很尊貴的很深遠的意思。麻煩而困難的學問之探索，那是另外一個問題。而這「咒」的一字，是從梵語的曼怛羅一字翻譯來的。因而說為真言，或陀羅尼等，是持有同等的意思。不用說，真言，是「真正的話」。真正的話，是神聖而不可侵犯的話。我們凡夫的語言，雖是虛偽的多，但在佛的言語中，決沒有虛偽的。聖德太子說：「世間虛偽，唯佛是真」。凡夫的世界，是多偽的世界。我們平生常常說的，「妄言是方便」，於是公然來說虛假的話。凡夫的話，不是「真言」而是虛言。這虛言，就是根據虛偽而有的。那就是夢窗國師所說的話。國師是使逆賊足利尊氏發心做好人的有名人物。夢窗國師曾經講過「長壽的秘訣」（即關於長生的方法這樣的事）道：

「人欲長生，不可虛言。虛言費心，小事勞心。人不勞心，命長無疑」。經中更說：「無病第一利；知足第一富；善友第一親；涅槃第一樂」。

真理好像是很平凡的，但這確是真理之言。

真如夢窗國師所說，在佛的言教中，是沒有虛假的，所以佛是長壽的人，是不死的人，是保持所謂無限生命的無量壽佛。

其次，說到陀羅尼的這個名詞。這也是梵語，依照他的意思，譯為總持，就是總持一切的意思。因此，陀羅尼者，就是所有經典的眼目，就是於一字總無量義，悉持一切功德的意思。在世間所賣的藥品中，有一種苦藥叫做「陀羅助」，這是很古的藥。我在小孩子的時候，一遇到肚痛，父母就常常給我吃這種藥。陀羅助，詳細說，是陀羅尼助。此藥對於萬病都很有效，所以把梵語的陀羅尼，就立為「藥名」，我想大概是這樣的。但陀羅尼助的助字，又是怎樣的意思呢？我雖不知道，恐怕就是助飲這個藥的意思，大概是後人附加上去的。要之，如嚴密的說，與陀羅尼的意思，多少有點不同。結果，所說的真言、陀羅尼、咒，大體是相同的，而神聖的佛的言說，在那言說中，實含有無量的功德。佛教，特別是真言密教，非常尊重這個咒字。真言宗的宗旨，是建立於法身真言上。日本的密教，就叫做真言宗。

可是，關於這個「咒」字，有這樣的解說。一下子聽來，雖總覺得是陳腐的話，但試尋味一下，卻是很有深意的。有一天，白隱禪師在寺內對眾講說，在那聽眾中，有個念佛信者的老頭子，一方面聽禪師的講說，一方面頻頻在用小聲唱念佛號。禪師因此停講，請那老人到自己的房裏去，試問他的念佛功德。「念佛到底是屬於那種咒呢」？禪師問。老人的回答很有趣的：「禪師！這是凡夫成如來的咒」。因此白隱禪師又問他：「那個咒，到底是誰作的呢？阿彌陀佛是在什麼地方成佛的呢？現在阿彌陀佛還在極樂世界嗎」？那位老人的回答，實在是很驚奇的：「禪師！阿彌陀佛，現在不在家」！意思是說，阿彌陀佛現在不居於極樂世界。白隱聽到不在家的這種不思議的回答，就更進一步的追問他：「那末，他到什麼地方去了呢」？老人說：「為濟度眾生而行腳諸國去了」！禪師再問道：「那末，現在是到什麼地方去了呢」？那個老人靜靜地這樣的回答說：「禪師！阿彌陀佛現在就在這兒」！老人一方面說，一方面以手徐徐地按住自己的胸口。在這兒，使有名的白隱禪師竟然也完全佩服而傳為佳話了。那到底是事實還是怎樣呢？這雖還有待考查的餘地，但自力教的極端是禪宗，他力教的極端是真言宗。比方對於那種說明方法，雖有不同，但結果，不論那一種，既是大乘佛教，「在佛有我，在我有佛」，於此安心，沒有什麼不同的。「如念南無阿彌陀如來，是

同一身體，豈能說我？豈能說佛」？念佛、坐禪、信心、公案，那所行的路程，雖說有所不同，但到達的目的地是一。川柳子諷刺的說：「宗教論，不管負了那一方面，都是釋迦之恥」。我們徒然的作自力他力等這種「宗教論」之諍，實在是沒有意思的。我以為不要勞費貴重的時間，不管到什麼地方，只要遇到與自己有緣的教，就照那個教，真真實實的去實踐。指望理想的天地，結果就是般若的世界。向於般若之道，不用說，是有種種的，但目的地結果是一。古人說：「般若產三世諸佛，三世諸佛說般若」。佛教的理想是成佛，是到達般若的世界。

可是，在《心經》的本文，是說的「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」的四種咒。雖舉有四種咒，但要而言之，這般若波羅密多，就是佛的最勝的真言。這般若波羅密多，就是那個陀羅尼，那個真言，那個咒。因要把這般若的功德，分為四種來說明、讚嘆，所以就有了這四種咒。第一、「是大神咒」者，神是靈妙不可思議的意思，所以這所說的是大神咒，不是我們人類的淺薄知識，所能容易測知的，而是靈妙不可思議的佛所說的境界。其次，「是大明咒」者，明是光明，唯有這個般若的真言，才是有光輝的，才是佛所說的神聖的言語。「是無上咒」者，是說在這個咒語之上，再沒有最上的咒文了。「是無等等咒」者，是說到底都沒有什麼東西可以與之相比較的一種最極殊勝的咒文。

要之，這四種「咒」，般若波羅密多，在這世間，是最殊勝的，沒有什麼東西可以與之相比的，是持有不可思議之功德的真言，而於此中，含有一切諸佛所說的言教，就是說的這種道理。可是，古人把這四種咒文，照聲聞、緣覺、菩薩、佛的四種真言配釋。聲聞與緣覺是小乘，菩薩與佛是大乘。所以，結果大小乘的一切佛教，完全含攝在這「般若波羅密多」的一個咒文中了。所以今日我國八家九宗，雖然種種的宗旨或宗派，但不論什麼，既都屬於佛教，就應該從種種的角度，從種種的方面，去說明這個「般若之咒」，解說這個「般若之咒」。因而，我們若能真正如觀自在菩薩那樣的磨練般若的智慧，如實而實踐，則自己的痛苦以及他人的一切痛苦，就都可以解除的了。那就是《心經》說的「能除一切苦，真實不虛」。完全是真實不虛的，

說有虛假而有懷疑的人，那是不對的。是真理，是不可疑的真正的真理，唯有相信而去實行它就可以了。

「般若波羅密多」，如上屢次所說，是能渡彼岸的智慧之義，同時，那是從迷的此岸，渡到悟的彼岸，是為佛所有的智慧。而那智慧，是覺悟一切為因緣所生的智慧，所以，結果，知道所說的因緣二字，就是這個般若的智慧。過去，釋尊從覺悟「因緣」的一語，而成為覺悟的佛陀。因而，我們只要真正的知道這個因緣，則什麼人都是可以成佛的。然而了知因緣這種東西，並不是抹殺因緣，而是真正生於因緣的人。生於因緣的人，才可尋味一切空的真理。然那個空，並不是說什麼東西都沒有，也不是說好像光是虛無的。因為那是把有做為空的內容，所以我們人類的生活，唯有徹悟於空，空中而有有的存在，方能好好的生活。於此，唯有真正明白於空，覺悟於空的人，始能真正認識人生寶貴的價值！

過去，有個瓢水詩人隱於播州。他家代代都很富有，他接受父親家財時，千石船共有五艘，這不能說是不多了，但他是個根器風流的人，那麼大的家產，沒有經過好久，就被他慢慢敗完了。結果，一方面在家或廳堂做幫手，一方面口裏還要這樣念著：

「出賣珍藏，美哉好陽光！美哉好牡丹」！

他什麼執著也沒有。晚年入於佛門，改名自得。將悠悠自適的一生，在詩的三昧中過去。那個瓢水翁，有一年的年底，患傷風病而躲起來。正在這個時候，適值一人名為雲水的，慕彼高風，於某一日，來訪他的茅屋。偏巧瓢水正去取藥，同時並留下一句話：「請給我暫時的等一等」；而自己走到一間藥房去做自己的事。後來雲水把他留下的那句話丟掉了，並對其他的人說：

「瓢水！我聽說他是個不惜生命的人，真料想不到，原來是這樣的人」！

說完這話，就那麼的離開了。瓢水回來，由附近的人把這話傳給瓢水聽，聽了這話的瓢水，一方面說：「恐怕他還沒有走去多遠吧，請把這個交給

他」；一方面在一張長方形的信紙上，沙拉沙拉的寫了這麼一句話：

「到海濱去的漁婦，也穿簑衣，美哉時雨」！

得到這封信的雲水，非常後悔自己的淺薄，於是立刻又去訪問瓢水翁，在那兒與他從晚上一直談到天亮。真正是「到海濱去的漁婦，也穿簑衣，美哉時雨」！我每吟誦這一句，就感到有一種說不出的深深的宗教味。如從詩道來說，雖說不上是怎樣古今的名句，但若從宗教的立場來看，是含有極豐富的宗教味的名句。不久，就要潮濕的漁婦，到海濱去的時候，尚且怕時雨而穿簑衣，這個漁婦優美柔和的風情，的確含有許多可能教人的道理。

那正如真正覺悟人生的人們，看世間的一切，不棄捨一切，而以長遠的眼光，去熱愛人生的那種心理，是很相似的。覺悟一切是空，可是，空既然是那種色即是空，因為煩，所以就變成厭，變成嫌，說是沒有意思，這樣，難道撒手人間就可以了嗎？真正是「到海濱」，不能覺悟「到海濱」的人，的確不可說是真正覺悟於空的人。

《花屋日記》的作者，把詩人芭蕉翁臨終的模樣告訴我們說：

支考、乙州等，去來有什麼吟詩？為了了解去來，打算要到病床旁邊去問候。從古以來，有名宗師，多有臨死時的辭世詩。這麼有名的名匠辭世，豈能沒有詩？在世可有這樣一句話。如果留下哀憐一句，可以滿足諸門人之望。師云：昨天的吟詩，是今日的辭世，今天的吟詩，是明日的辭世，我遺下來的各句，無一句不是辭世的。若我現在辭世，如果有人問有什麼，則我近年遺留下來的句子，無論那一句，都是說的辭世詩。「諸法從本來，常示寂滅相」，這是釋尊的辭世詩，一代的佛教，除了這一句，沒有其他。「啊！那是青蛙跳進古池的水聲」！在這一句，興起我的一種風格，始有辭世。其後，所吐的百千詩句，無一不是這個意思。因此，可以這樣說：「句句無不是辭世」！

的確，昨日的吟詩，是今天的辭世，今日的吟詩，才是明日的辭世。一生遺留下來的句子，完全是說的辭世。芭蕉翁的心境，才是我們所應學習的心境。既然是到了這個樣子，當然認為再沒有重留「遺言狀」的必要了。我

們，總是說「有明日」，那個心裏被引生起來，總歸是把「今日的一日」空過。不特如此，而且那是很多的。「來年！來年！這樣過下去」，並不光是一個詩人的感慨！最低限度，我們所有的一日，才是永遠不得回來的一日，才是永遠的一日。永遠的是今日，生起「一期一會」之信念的人，才是真正徹悟於空的人！

唯般若的真言，才是世間最勝之咒，才是最神聖的佛陀的言教。我們，最低限度，需要服膺這個尊貴的般若之「咒」。依此，不特可以除去自己的苦惱，同時又可救拔一切苦惱人們的心神。徹悟於空的菩薩，才真正是我們生活中的理想人物！

卷012

第十二講 開發的奧義

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。

等待的日子，雖是很長的，過去的日子，確是很短的。前後分做十二次演講的這部《心經》，已於今日快要成為過去的事了。我這次演講雖是很拙劣的，但承你們始終熱心地聽我講下去，在這兒，我不得不向全國的諸位聽眾，致以深深的謝意！

本日所講的，是《心經》最後的一節。而這一節自古以來，就被稱為秘密真言分。一般對此，有的是不翻譯而就那樣地讀誦著，有的則又視為非常地重要。

為什麼不翻譯呢？大概說到翻譯這回事情，如某詩人所說，是對原語的一種叛逆。雖講得很好，但不過唯見錦裏而已。縱橫之系雖有，而色彩、意匠的精巧，是不可見的。例如日本的獨特詩，即使是在俳句，也是那樣，如把它一譯為外國語，還想保持原有俳句的風格，老實說，那已是不可能的了。像那個「古池」之句，應怎樣譯才好呢？是很有點困難的。譯為「一隻青蛙

跳進古池中」。那俳句所持有的恬淡的巧妙、風雅之處，物的哀憐，像這個樣子的，東洋的「深度」，不管怎麼樣，在西洋人，是完全不能理解的。又如詩人一茶的詩句：「花的陰蔭，簡直是生面的人，為世間所沒有的」。我以為這樣的詩句，真正是沒有什麼適當的話可以好譯的。現在有一部分人，對於俳句的翻譯，展開是非議論之戰，並不是完全沒有道理。外國語的翻譯，雖是必要的，但應怎樣譯，的確倒是一個問題。

以簡單的十七字的詩，翻譯尚且是不可能，那經典等的翻譯困難，自更不用說了。因而把梵語的聖典，譯成漢文的時候，非常麻煩，那是一點不錯的。過去，中國的佛教，甚至可說是翻譯的佛教。然而在中國，如果給我們完全把梵語聖典譯好，那我們今日讀誦、理解聖典，就可以比較容易了。可是在漢譯，因為也不十分完備，所以我們總不能不真正的做日本譯的聖典。關於這一點，我們對於經典翻譯者的甚深的苦心與努力，不能不表示滿腔的感謝之忱！

因此，翻譯是件很困難的事業，由此想起那所說的「五種不翻」。這是有名的玄奘三藏所創說的。要之，在中國，無論怎麼樣，有五種是不能譯的。因而，那只好照原語的音聲寫出來就是了。例如：在印度有而在中國沒有的東西，或者在一語中含有多義的東西，或者是秘密的東西，或者是隨於過去的習慣所不翻的東西，或者是譯了就失去原語所持有的價值的，因為是這樣的關係，所以那五種的梵語，不譯而以漢字把原語的音標，就照那樣的寫出來！本日所講的「般若咒文」，因「秘密」這種理由，所以玄奘三藏未嘗翻譯，光照梵語的原音寫出來了。所以，無論怎樣，光是考查漢字的意思，這咒的意思，是不能真正地理解的。

可是，說到這個般若的真言，又想起距今剛剛一千七十六年之前，即天平寶宇二年八月所頒發的淳仁天皇的詔勅。在那詔勅中，說有這樣的話：

「摩訶般若波羅密多，是諸佛之母。若讀誦受持四句偈等，則所得福壽不可思量。以之，天子念之，則兵革、災難，不入國中。庶人念之，則疾疫、癘氣，不入家中。斷惑獲祥，無過於此。宣告天下諸國，不論男女老少，口

應靜默念誦般若波羅密多」。

這詔勅是出在《續日本紀》的第二十一卷中。要之，勅語的旨趣，上從一天萬乘的大君，下至一般的國民，大則為天下國家，小則為一身一家，如果沒有工夫讀誦一卷《心經》，最低限度，要唱念這個般若波羅密多的「咒文」。

如現在所說，原來「咒」或「真言」或「陀羅尼」等，是所謂「於一字含千理」的。唯在一字中，尚且含有無量無邊的甚深意思，所以從古以來，不勉強把梵語加以翻譯。陀羅尼就照陀羅尼那樣，真言就照真言那樣，咒就照咒那樣的傳來，即不管是陀羅尼，是真言，是咒，都是神聖不可犯的佛之言教，都是含有極深遠的甚深意思。所以把梵語的原音用漢字把他寫出來，不特意的去翻譯他。因而從古以來，一般對於這個般若的四句咒文，但求有無量的功德，不翻譯而就那樣的信而且誦！

然而，人類是很微妙的東西，把說不出來的東西，也要說給他聽聽，這就是人類的癖性。總之，越說別看，越是想看；越說別聽，越是想聽。不特如此，如說別做，就更想做，這是人之常情。因此，般若的真言也是這樣：其道理，不知是可以的，光照那樣念，就有功德，就有利益。說雖這樣說，但很多的人，是不答應的。「到底那是怎樣的意思呢」？「把理由不懂的東西，說要勉強而難得的讀誦，那豈不是不可能嗎」？當然，那也真正不能說是完全沒有道理，因為人類畢竟是有「思考的動物」，有思考的活動就是人類。對於這個意思，那個科學者，說了「人類是思考的蘆」這一句話。不特說得很有意義，而且非常有趣。真的，人類是像生於水際的一種蘆葦那樣脆弱的東西。肉體，僅一滴的水，一發的彈丸，是很容易被斃的一種弱小的動物。然而，比方全世界都掛著武裝，要從人類之中奪取「思考」的這個心，那是不可能的。「人類是思考的蘆」，是深可尋味的一句話。好的思考呢？壞的思考呢？完全想好的呢？糊亂想壞的呢？不用說，既然是人類，「那是什麼呢」？「那是怎樣的道理呢」？「那為什麼呢」？有這種種的思考，毋寧是當然的。那末，到底這個般若的四句咒文，是持有怎樣意思呢？如前所說，這是照梵語的原音寫下來的。如果以原語說，就是：揭諦（gate）、揭

諦（gate）、波羅揭諦（pragate），波羅僧揭諦（prasa□gate）、菩提薩婆訶（bodhisvāhā）。這本來是不可翻的，現在假如勉強的翻譯過來，那最初的揭諦，就是「往於」的意思。所以，如果重說「揭諦」、「揭諦」，那就是「往於」、「往於」的意思。到底「往到什麼地方去呢」？那是其次的「波羅揭諦」的一語，就是「往那邊去」。可是「往那邊去」的這句話，又是怎樣的意思呢？那就是到彼岸的世界去。就是從迷的此岸，向悟的彼岸去。就是從凡夫的世界，到達佛的世界去。古人把這譯為「後來入於圓寂」。「波羅僧揭諦」者，「波羅」，是說彼方的意思，「僧揭諦」，好像是說結合一起到達那兒的意思。因而，所謂「波羅僧揭諦」，就是凡夫到達佛的世界而成為與佛在一起之意。最後，說到「菩提薩婆訶」。「菩提」就是覺，「薩婆訶」，是速疾、成就、滿足這些意思。不管在任何一個真言的末了，大抵都附有這麼一句的。

以上大略的把這真言的意思解釋過了。要之，在《心經》的最後，這個「揭諦揭諦」的四句真言，我以為像這樣的解釋就好了：「自己覺悟到彼岸去，使人亦覺悟到彼岸去，末了，普使一切的人皆去。由此，成就吾之覺道」。因而這四句的咒文，不單是《心經》一部的骨目，真髓；實在是八萬四千法門、五千七百餘卷的一切經典的真髓、本質。如果換句話說，大小、顯密、聖道淨土、佛教一切宗派的教義、信條，完全含攝在這個真言之中。因此，如把這個真言的意思，從種種的角度，從種種的立場，應機臨時而說示之，即是今日日本佛教的十三宗五十六派的建立。為什麼呢？不用說，大乘佛教的精神，是「我等與眾生，皆共成佛道」的。是「同發菩提心，往生極樂國」的，因而，那決不是自己一人成佛，也決不是獨自一人往生，而是「皆共」的，「是同發菩提心」的。我們，由於理解這個真言的意思，始深一層的明瞭《心經》是怎樣貴重的經典。不但如此，而且可以完全知道大乘佛教的眼目是在什麼地方。如弘法大師的：「真言不思議，觀誦除無明。一字含千理，即身證法如」。般若的真言，才是真正地不思議的。即使光誦般若的真言，也可除無明的煩惱而開悟的。「即身證法如」，就是即身成佛的意思。

漢譯的《心經》，到此就已結束。但梵語的原典，在這真言之後，還有這麼一句話：（iti prajñā-pāramitā-h□daya□ samāptam）。把這翻譯過來，就成為這樣的意思：「說是般若波羅密多心經終」。然這句話，有也可，沒有也可，是相同的，所以玄奘三藏，特意把這省略，而唯於最後加上「般若心經」這一句話。

以上我這甚為拙劣的講說，大抵是分為十二回來講的。「《心經》是怎樣的經呢」？「《心經》是怎樣寫著的呢」？「《心經》為什麼是天下第一的經典呢」？「為什麼《心經》是很難得的呢」？像這些道理，都概略的說過了。不過，這種深奧的經典，如我淺學菲才的人來講，無論如何是不能夠使得諸位滿足的，關於這點，我自己十分的承認。不特如此，而且冒瀆這個貴重的《心經》價值，或也在所難免。古來在佛教中，有這樣的告誡說：「猥法而冒瀆法的罪，是值得死的」。在這意義之下，我恐怕就是值得死的一人吧？我就是要落到地獄去的一人吧？然而，我因此是滿足的。只要一人也好，如能真正以聽這個《心經》的因緣，而把握這個《心經》之尊貴的意義與價值，那我就算是死了，也就沒有什麼遺憾！由廣播《心經》而死，毋寧說這是我的本願。像在八十歲被處流刑時的法然上人那樣的崇高態度，在我雖不敢希望能夠得到，但最低限度，如因這渺小的自己之死，而能在諸位的心內誕生，那就大出我的希望之外的幸福了。

古人大概這樣屢屢的說過：入佛教之門，就是信，就是信心，就是愛心。沒有愛佛教而信佛教的心，到底是不能知道佛教的。合掌的心裏，南無的心裏，不論什麼，都是信心的記號，信仰的象徵。南無，決不是沒有南面之意。和尚讀經時，並不是唱俳句。南無實是歸依的意思，是歸命的精神，就是絕對的信賴對方而愛念的意思。然把那個南無的心，由形式而表示出來的，就是合掌，就是禮拜。古人教導說：「右佛、左我、合掌而拜，啊！可羨慕的南無一聲」！合掌的兩手：右手，是佛陀的世界，左手，才是眾生的我。由此，合這兩手，在於所生的南無精神。我們真正的做到：在佛有我，在我有佛，始能得到安心。就算是有許多播音廣播，在沒有收音機的人，還不是等於沒有聽到廣播。然而，就算是有收音機的人，假如沒有插入開關，與沒有

收音機的人，還不是相同的。能夠常恆不斷而不絕廣播的，是佛陀的般若說法，有了「合掌」的這種收音機，通過「南無」的這種電流，才能清楚的聽佛說法。不知是什麼緣故，我們總是徒然的從科學的立場看東西。因為不聽，所以立刻就判斷的說沒有；因為不看，所以立刻就判斷的說沒有。然而，因為看不見東西，並不是沒有，因為是不看，所以好像是沒有；因為聽不見，並不是沒有，因為是不聽，所以好像是沒有。不想見東西，不想聽東西，結果，與什麼東西都沒有，是同樣的。

原來，機緣、契機、機會，總之，緣這東西是不可思議的。自古說有這麼一句話：「佛法難度無緣之人」。在沒有緣的人，無論怎麼樣，都是沒有辦法的。西諺有說：「機會，在前面是有毛的，在後是沒有毛的。機會來的時候，如把握住他，那就可以了，一旦讓他逃跑了，那他走得是很快的，就是古羅馬的至上之神，也不能把握住他」。世間的事情，完全是那樣的。在我們，待機會來，待時節的到來，待機的姿勢，是必要的。運氣，並不是睡到等的，最低限度，要努力來等待，假使有可說的人，如沒有可聽的人，那說就不可能；假使有可聽的人，如果沒有可說的人，那聽就不可能。說的人與聽的人，因緣和合相應的時候，始可以聽，才可以說。不管什麼事，在這世間上，統統是「緣」。然而那個緣，忽然而來，又忽然而去。因緣，一切是「一期一會」的。如果可聽的時候而聽，可味的時候而味，那就不論到什麼時候，既不能聽，又不能知。世間有句俗話說：「因急急的結婚而緩緩的後悔」。那未必限於結婚是這樣的。徒然的著急，是沒有用的。不管什麼時候，光與明日約束，必定永遠不能體味佛教的真義，覺悟人生真正的價值而死去。我們必須隨順於因緣，趕快磨練般若的智慧，必可完全獲得真正覺悟的世界。

這個時候，正是非常的時候，而且這個非常時期，並不限於來年、再來年。今後的日本，恐怕是要有個很長的，或者說是永久的非常時期。那不獨是日本，什麼國家，什麼社會，什麼人們，什麼時候，都將面臨非常時期。然應怎樣克服這個非常時期呢？說到那個方法，雖說是很多的，但打開非常時期的根本之道，是死的覺悟。為國家、為社會、為人類，什麼時候，如果

都有笑著而死的這種覺悟，那就有怎樣的非常時期到來也不要緊了。所以，雖說現在是非常時期，但若糊亂的悲觀，不用說，那是沒有志氣的。雖則那樣講，但若在什麼地方，吹起樂觀之風而大意起來，也是要不得的。希望不周章狼狽，不大意，大大方方地，穩穩當當地，在這非常時期處下去！

問題，要之並不是頭的問題，而是腹的問題；並不是道理或理論，而是心意、是精神、是實行、是實踐！根據正見而正精進，由正確的看法而主張正確生活的佛教，在現代的日本，到底是持有怎樣的效力呢？一次體驗般若之空的人，就是常常把那時候，那個地方，更為好好生活下去的人。為了人類，為了世界，為了國家，希望我們始終真摯地，尊貴地，沒有後悔地，把大家的生活，好好的生活下去！末了，我對始終熱心來聽講《心經》的全國各位，懷著無限的感念。現在我專誠用這感謝之語，向諸位致謝，同時並向諸位，作最後的告別。再會！

譯校後言

《心經》，在佛教經典的流傳中，可說是流傳得最普徧的一部經。只要學過幾天佛法的，大概沒有不知道這《心經》的。本書的著者說：「如說到佛教的經典，必然的就聯想到《心經》，如果說到《心經》，也就必然的聯想到佛教」。由此可以想見本經弘傳之盛，流布之廣了！正因為這樣，所以歷來學者，對此經的解釋，也就特別多，據近有人考究，集合中日兩國學者的解說，總在五六百種之多。在佛法的經典中，不管是大部的或小部的，可說沒有一部經的註釋，有《心經》這麼多。不消說，這麼多的註釋，不一定都能吻合經義，所以學者在參考各種解釋的時候，需要拿出高度的慧眼來，予以極深刻的抉擇，方不致糊亂的跟著別人的腳跟打轉，方能把握住經內的真義！雖然如此，但不能說自古迄今，沒有一部好的註釋，實在說來，是有很多值得我們參考的註疏，問題在於我們如何抉擇就是了。既是這樣，我們有的是參考典籍，為什麼還要翻譯日人的呢？關於這個，我得說明我的翻譯經過。

說到本書翻譯，經過是這樣的：四十一年冬，在我學習日文，約有半年光景，對於所學文法，雖已略知梗概，但還不知如何運用，拿本日文書看看，簡直是莫名其妙。關凱圖老居士，為使我能快閱讀日文書籍起見，就想替我講部日文作品，當時我手頭所有的，只有高神氏的《心經十二講》（原名《般若心經講義》，因分十二次講，每講為一題，所以現在改為此名），純粹是口語的，漢字又很少，於是就決定了以此為課本。我為增加我的學習興趣，就將逐日所學的試譯出來，關老看了，覺得很好。我就繼續的譯下去，譯到第九講，適覺生編者來索稿，乃交給他在覺生連載，不意竟然得到很好的反應：有人當面對我說，我讀了很多《心經》註解，總覺有些地方無法了解，可是讀了《心經十二講》後，以前感到不了解的，現在居然了解過來。《心經》，是諸部般若的心要，本來是很難講解的，《心經十二講》，講得這樣明白易解，真是一部好的註解。有人來信對我說，自從讀了《心經十二講》，使我對《心經》有了新的認識，佛經的解說，能有像這樣的通俗，那對我們初學佛法的人，是有很大幫助的，將來如出單行本，敬祈惠我一冊！

外來的反應雖然如此，但當時並未打算出版，因我對於此書的內容，譯成的文字，都不感到太大的滿意，加以當時我正翻譯《大乘佛教思想論》，對於譯成的此書，已不感到怎樣興趣，那裏還有餘暇，再來修改文字？後來幻生法師，為促成此書的早日問世，為不使關老的心血白費，願為我對照日文校對一遍，並對文字略加增損，這樣，我才以《大乘佛教思想論》，代替《心經十二講》，在覺生發表。世事真是難以逆料，比此書遲半年才譯成的《大乘佛教思想論》，已於本年國慶日出版了，而《心經十二講》，還未能與讀者見面，這真是不可思議！

現由覺生社作為覺生叢書出版，白衣居士將最後一校送我校閱，所以在校對之餘，不得不略述數言。此書在日，曾經再版數十次，銷售數萬冊，獲得廣大讀者的歡迎，成為大眾的讀物！不過我得聲明的，就是本書的特色，唯在通俗明瞭，易於理解，對於初學者，是很有裨益的，至於說對經義有什麼特別發揮，或者說有什麼特殊高見，那是談不上的。讀者讀了本書，如覺不夠，還欲深一層的探求經義，敬請參考正聞學社出版的《般若波羅密多心

經講記》，保證你有滿意的收穫，因該講記，不特也較通俗，且對經中所蘊蓄的甚深般若的理趣，有獨到的創見，精闢的發揮！

查本書的譯成，是由筆者與關老的合譯，就是關老譯語，筆者譯文，唯全文未經關老過目就是了。所以此書出版，作為我們合作的一個紀念固可，作為筆者個人的譯書則不可！

譯書，照原書翻譯，這應該是沒有問題的，但有一兩個地方，我們曾略加增損：如第一講中，講到對於大小乘的看法，原著者特別強調大日本的愛護，我們把他改為：「不論那一國國民，沒有不愛自己的祖國的……」。又如在第五講的最後，講到僧肇論師的死，與歷史事實不符，我就把他全部略去了。為了忠實起見，不得不作如此聲明！

最後，在此向幻生法師及楊白衣居士致深深的謝意！

民國四十三年十一月十五日演培誌於臺灣佛教講習會教務室