

佛海樞要①

初版三刷

台灣·大毘盧寺  
美國·遍照寺  
恭印

# 心經系列

◆ 心經顯說  
◆ 心經奧義  
◆ 心經奧義析微  
◆ 心經與禪密修行

釋成觀法師撰註  
毘盧出版社印行

佛語諦實  
決定不虛

——  
金剛法寶讚

# 目次

|                 |   |
|-----------------|---|
| 心經系列自序          | 一 |
| 壹、心經顯說          | 1 |
| 甲、楔子            | 1 |
| 第一節：一、我與心經的一段因緣 | 1 |
| 二、心經的重要性        | 2 |
| 三、譯本            | 3 |
| 四、譯者            | 4 |

五、心經「顯說」與心經「奧義」…………… 5

乙、正釋經文…………… 6

一、釋經題…………… 6

二、釋譯者…………… 13

三、釋經文…………… 17

第二節：從「觀自在菩薩」起…………… 17

第三節：從「度一切苦厄」起…………… 42

第四節：從「舍利子，色不異空」起…………… 54

第五節：從「是諸法空相」起…………… 59

第六節：從「無眼耳鼻舌身意」起…………… 70

|               |     |
|---------------|-----|
| 第七節：從「無苦集滅道」起 | 81  |
| 第八節：從「以無所得故」起 | 95  |
| 貳、心經奧義        | 109 |
| 參、心經奧義析微      | 120 |
| 甲、引言          | 120 |
| 乙、釋經題         | 122 |
| 丙、釋經文         | 130 |
| 肆、心經與禪密修行     | 182 |
| 一、心經與習禪       | 182 |
| A、總原則         | 185 |

|                    |     |
|--------------------|-----|
| B、個別之技巧            | 187 |
| 二、心經與修密            | 191 |
| A、心經與密軌及密教觀想之關係    | 191 |
| B、持咒               | 192 |
| 【附錄】：「般若波羅蜜」之威神力之一 | 202 |
| 【附錄】：「般若波羅蜜」之威神力之二 | 202 |
| 【附錄】：般若心經梵漢對照本     | 206 |
| 初版三刷跋文——「空義再釋」     | 213 |
| 作者簡介               | 225 |

## 心經系列自序

鄙人今將歷年來在美國各地所開示之「般若心經」之闡釋文字，彙集成冊，名之為「心經系列」，此亦為「佛海樞要」之第一集。本集中包括『心經顯說』、『心經奧義』、『心經奧義析微』、『心經與禪密修行』四文。

此中「心經顯說」一文，大抵為依一般傳統所說之義，而解釋心經之文字與義理。以其理較為明顯易解，且為一般所知，故名之為「心經顯說」。

其二、「心經奧義」，此所謂「奧」者，秘奧之義也。是為依於禪門無上法，而開闡心經中之如來密義，以如來密義甚深秘奧，凡俗不能得窺，故名之為「奧義」；又，心經之甚深旨趣，乃在隱現此三乘不共之如來密義。若得知見信解於此密語密意，即於如來一切甚深法藏，速得悟入通達。

其三、「心經奧義析微」，此篇為將「心經奧義」一文所示者，詳加剖析。茲篇之作者，蓋以有人表示「心經奧義」一文，善則善矣，然文字精

簡，義理深奧，中下根人無由得窺知解之門，是故再為逐段詳為解析，俾令皆解，名之為「奧義析微」。

其四、「心經與禪密修行」，為闡示如何依於心經而習禪、修密。蓋心經法門既已為如來無上法，故為禪中之無上禪，可知矣。心經中又為隱現如來密義，其末復歸於一密咒，故知心經實亦為如來法身之秘密境界，所謂「密法」是也。是故依於心經而修，則習禪甚佳，修密亦勝，禪密並修尤勝；此為即禪即密，即密即禪，別而不別，不別而別，行者心自精進通達而不取著，悉皆成就，疾趨無上菩提，故有斯篇之作。

願以此編，與諸同道，速入佛智，同證菩提，令法久住，眾生聞者，同出苦輪，證於無上。

釋成觀識於美國密西根州遍照寺

佛曆二五四一年佛歡喜日

（西元一九九七年，民國86年）

# 壹、心經顯說

甲、楔子

## 壹、心經顯說——第一節

### 一、我與心經的一段因緣

今天與大家講「心經」，首先將心經作一番簡介。心經一般說是六百部大般若經的精要，而它卻只有二百六十幾個字。我跟心經有一點點因緣，就是和很多人一樣，在開始學佛的時候，最先接觸的便是心經：我在高中時，有一位同學，在那時他對佛學就已經有很深的接觸，幾乎都快出家了；有一天他介紹我這一部經，那時他是當場默寫給我的，（因他早就會背了）。接著我也開始背，並找註解本來看，所以這一部經是我第一部看的佛經。那時候連註解本也看不很懂，再加上所能找到的註解本也都是文言文的，實在看得不甚了了，這是我個人與心經過去的一段因緣。

## 二、心經的重要性

自從高中時看了心經以後，一直到現在，覺得這部經實在太重要了，因為它不只是大般若經的綜要；事實上，它可說是整個佛法的心要。它的重要性在那裡呢？一言以蔽之，你只要學佛，你就處處離不了心經！不管你是學那一宗的，你都必須要心經。你學顯宗、學密宗、學律宗……任何一宗的修行，都一定有心經。甚至即使你是學淨土宗的也好——對，即使是淨土宗也一樣，雖然現代的淨土宗有些人說是只要唸一句「阿彌陀佛」就行——但還是離不了心經。再者，各宗種種的法事、作法，在「事」上與在「理」上也都需要心經；在佛寺的早晚課誦中，早課裏有心經，晚課也有心經，放蒙山還有心經……處處都有心經！真言宗的全軌法本，每一部都要誦心經——所以，心經是任何宗派都必須要受持的經典——舉要言之，從你初學佛乃至於成佛，都離不了心經。一切佛法的精要都在這裡面，所以甚深微妙，本經雖然是發心學佛的人一開始就學了，中間的人也在學，一直到大菩薩果位的時候還是在學，但是真正能透徹了達此經之義理，實在不是很容易的事，若能依此經實修，則更加難能稀有。

以上簡單介紹了一下心經在「事」上的重要性，也就是作種種的佛事都必須誦「般若心經」。至於在「理」上，則它不但是最高深的，而且它從最基礎到最無上的道理都涵蓋了，這怎麼說呢？因為佛法中的基礎名相，其他沒有任何一部經，能在短短的篇幅裏，包括得這麼完整、簡要，並且不讓人覺得繁雜，這是最難能的地方。由於這個原因，所以初學佛的人通常都先學「心經」，其道理之一在此。再者，從佛理上來講，心經所闡示的理不但是最高的，而且還包含了三乘的要理，所以心經的特點是：既精要、且廣博，又高深，實在不可思議。

### 三、譯本

「心經」在大藏經中總共有七種譯本：

- 1、姚秦鳩摩羅什三藏法師譯：「摩訶般若波羅蜜大明咒經」
- 2、唐玄奘三藏法師譯：「般若波羅蜜多心經」
- 3、法月三藏譯：「普遍智藏般若波羅蜜多心經」
- 4、般若三藏與利言三藏共譯：「般若波羅蜜多心經」

5、唐智慧輪三藏譯：「般若波羅蜜多心經」

6、法戒三藏譯：「般若波羅心經」

7、施護三藏譯：「佛說聖佛母般若波羅蜜多經」

在這七種譯本中，流傳最廣的就是玄奘法師的這個譯本。玄奘法師譯的這部心經可說是在他譯經事業中的一個異數：因為玄奘法師對於譯經，一向主張比較忠於原文的譯法，也就是說，他的譯文比較接近「直譯」，雖很忠實，但也因此而常常唸起來比較不那麼順暢，比較「不像中文」，很容易一看就覺得是翻譯的作品。一般來講，在佛經漢譯中，譯筆最流暢的，可說非鳩摩羅什法師所譯的莫屬，可是很奇怪，偏偏這一部心經卻是玄奘法師所譯的最典雅、簡捷、明快、流暢，一點也沒有譯筆的痕跡——好像原文就是中文一樣。連鳩摩羅什法師譯的都不如他，因此可說是沒有人超過他，歷來大家都最喜歡這個本子，所以傳誦最廣。

#### 四、譯者

玄奘大師，生於隋文帝開皇二十年（西曆600年），卒於唐文宗麟德元年（西

元664年）世壽六十五，留學印度十九年，譯經二十年。

## 五、心經「顯說」與心經「奧義」

因為我一直覺得這部「般若心經」實在很深、很好，所以一直希望有箇因緣好好地把它講解一下，今天可說是因緣到了。由於這一部經實在是很深、很難，一般人看此經，常常只是看了很多的名相，至於「理」方面，在經文的某些緊要關頭，有些解釋的人偏偏跳過去，或者顧左右而言他，所以讀者還是不容易搞清楚，遍索無解。現在我們便一起來探究一下。此外還有一點，因為這一部經實在是太深，所以，一定是要對因緣與根基成熟的人才能講，因為這裡面有很多「如來密義」，我都不輕易講，或者很少講。我曾講了一部「心經奧義」，其中所述便是心經的「密義」，此文曾在『慈雲雜誌』上發表過，那一部作品原本是我在康州應幾位信眾之問而講的，然後由弟子整理之後發表的。心經之密義雖然已經著作成文，可是那篇文章很多人說看了之後還是不很懂，所以還是須要再更詳細講解一番。因此，完整的心經講解應包括兩部份：一、是顯說，二、是密說，所謂密說，亦即所謂「如來密義」——諸位不要以為顯宗就沒有「密」法，其實讓你看不出來的「密」才真是


密，就好像詩人寫詩，沒有雕鑿之相，不著斧痕的那一種藝術，才是最高的藝術——若讓你一眼看來十分工巧的作品，通常都不是深刻、偉大的藝術作品；所以這部經深就深在這裡。像「相宗」——玄奘法師他最擅長的就是「法相宗」、又稱「唯識宗」——看起來令人覺得很深，事實上不見得，只不過名相很多、很繁複，一時間不容易掌握要領，然而一旦把握住了原理之後，就不難精通。而心經看來簡單，其實深邃無比，與唯識學比起來，心經中的名相少得很，可是義理卻十分深奧，故稱為「如來密義」。總而言之，心經所闡示的東西，主要是要靠「悟」的，故其層次相當高，而受持心經的難處也就在此。

## 乙、正釋經文

### 一、釋經題

現在請看經題「般若波羅蜜多心經」。

▲「般若」：這兩個字唸「くちろみへ」；老一輩的都念「くちむせ」，

那可說是約定俗成地把「般若」兩字念成字典上所沒有的音，而成為佛法才有的「破音字」，如果照字面以國語唸應是「ㄅㄛㄝ ㄅㄛㄝ」，這就更加離梵音遠了；若是照方言唸，或許更接近些，方言中我只會台灣話，台語中「般」字唸成ㄅㄛㄩ（ㄅ），「若」則讀如「熱」的音。梵文原文是（ Prajña）因為中文沒有相同的音，所以勉強唸成ㄅㄛㄝ，已經算是很接近的了，也有人唸成ㄅㄛㄝ，與「諾言」的「諾」字同音，這也很接近梵文原音，但是這兩個中文音都正好只唸了原音的一半，若將兩個音合在一起，（也就是將ㄅ音加以鼻音化 nazalization，有如西班牙文的Español中的「n」音，或法文champagna中的「gn」音）才是完整的原音，不過比較而言，念「ㄅㄛㄝㄅㄛㄝ」還是比較接近，「ㄅㄛㄝ ㄅㄛㄝ」則離原音稍遠一點。

「般若」的意思是「智慧」，然而佛法中的「般若之智」跟一般的「智慧」內涵並不一樣，而且由於「般若之智」有別於世俗的「智慧」，為了不讓人誤會或產生混淆，所以就直接翻譯出它的音，而不譯其義。（玄奘法師提倡且確立了佛經漢譯的「五種不譯」的原則：一、秘密不譯，如「陀羅尼」真言咒語的字句，便只音譯，不譯其義；二、多含義不譯，如「薄伽梵」這種名詞因意義太多，不好取捨，故只音譯，不譯其義；三、此無不譯（中國沒有的東西），如「閻浮樹」；四、順

古不譯，如「阿耨多羅三藐三菩提」；五、生善不譯，如「般若」之意譯較能令人尊重之感，而「智慧」則比較輕淺，為了令人生敬故，所以不翻其義。）世間的智慧，例如五明（聲明、工巧明、醫方明、因明、內明），種種工藝、音樂、文學、詩詞、藝術、數學、物理……等等，這些智慧可以增進世間人生活的充滿——可增進有形的或無形的、物質的或精神的；或身、或心等方面的滿足。然而「世智」因為與染污法（五欲六塵）相應，所以不能夠令人斷煩惱、得解脫。出世間的「般若之智」就是佛所自證及開示的智慧，這種智慧因「不與染法相應」，故是可以令人斷煩惱、得解脫的，所以，「般若之智」才是真正的大智慧。所以你看，一般世間的有學問，或「有智慧」的人，不管是科學家、藝術家、文學家、乃至於哲學家、思想家，都沒有辦法斷他自己內心中的煩惱，不但不能「斷」，乃至於「降伏」其煩惱都辦不到——進而言之，歷來很多文學家、哲學家、思想家連自己都瀕於瘋狂邊緣，苦惱無量，不能自解，乃至於自殺的都有——可是這些人都被看作是「有思想的人」或「思想家」呀！然而這些「思想家」因為沒有佛智慧，所以他們對於種種世間現象以及自身、自心也都看不透，因而不能超脫自心的煩惱痛苦，而且常常連自己家裡的眷屬都搞不好。猶有進者，有的外道的導師或開山祖師，甚至

還被自己的徒弟給出賣了，這種事情在佛法中就不會有，佛法中的祖師都是有大智慧的人，誰能賣得了他——由此可知，世間人的種種智慧，不論是凡夫（哲學家、文學家、思想家等）的智慧，或外道（各種其他宗教）的智慧，都無法斷自他的煩惱。相對的，佛法的智慧（簡稱「佛智」）便可對治我們心中的種種苦惱，使我們斷煩惱、證解脫、得菩提，這種究竟的智慧便叫『般若智』。以上簡單介紹一下「般若」跟「智慧」的不同。

### ▲「波羅蜜多」：

梵文為 (पारमिता)

其意義為「到彼岸」，

這個詞若以義譯的方式而譯成「到彼岸」，會令人覺得怪怪的，而且也容易引起許多誤解，所以古人就只翻音而不翻義而成為「波羅蜜多」。波羅蜜多、也是「度」的意思，「度」是沒有三點水的「度」，在現代的國文，「度」與「渡」有別，而古時這兩個字是一樣的，這在訓詁學（或「小學」）上稱「同音通假」（音同、義亦同，故可互相通用、假借稱為「同音通假」，中文中有很多這種字詞）。既然「波羅蜜多」是「到彼岸」的意思，所以「般若波羅蜜多」整個翻成中文，意義就是「智慧到彼岸」，也就是：「乘著智慧的寶筏得到彼岸」。到達什麼「彼岸」呢？所謂

「彼岸」即是「此岸」之對治，而「此岸」就是生死煩惱的地方，故「彼岸」就是指涅槃菩提，這只是箇譬喻，表示一個修行成就的境界，並不是真正有一箇「岸」。

▲「心經」：這箇「心」是「心要」，或是「精要」(Essence)的意思，也就是最重要的一箇部份(heart-core)。「經」，原文叫「修多羅」(Sūtra)，修多羅的意義有二：一、貫串，二、契合；貫串什麼呢？貫串佛所說的一切法，一切道理都把它貫串起來，才能稱為「經」。而「契合」的意思是指「契合道理」與「契合根機」，簡言之即是「契理」與「契機」；這就是說，佛所說的經法都有二箇特性：第一，它都是契合道理的——佛不會違於道理而說法；第二，契機就是指佛所說的法，一方面既要合於道理，另一方面也要適合現前的聽眾之「機」與「緣」，對什麼樣根機的人，就為他說什麼樣的法，令他容易領解而依著修行。可是「對什麼樣的人說什麼樣的法」，這之中往往會有問題產生，因為與不同根器的人講不同的法，對凡夫來講，便很容易產生前後所說不一致、或自相矛盾的情況，然而對佛而言就不會有這種現象，因為佛一切所說皆是根據背後最高的道理而來，所以都不會有衝突，這就難了：一般世間的凡夫講法，如果他對甲說適合於甲的話，

對乙說適合於乙的話時，這中間可能就會有所衝突，然而佛所說的法就不會有這種問題，因為講經說法有兩大原則：一方面既要契理，另一方面又要契機，而且要兩種性質同時具備才行。所以當我們在閱讀一部經時，經中所開示的道理我們要知道（此即是「解理」），然而我們又必須要知道，這部經佛是對什麼樣的對象講的（此即是「知機」），因為對不同的對象有不同的說法，就好像我們寫文章也是一樣，你要先搞清楚你的讀者是什麼樣的讀者，然後才能決定用什麼方法去寫，才能夠令他真正的瞭解、接受。對「上根機」的人，你若講「下根機」的法，他會認為這太簡單了，他根本不想聽，甚或會覺得「你對我講這麼簡單的東西，簡直是瞧不起我一樣」，這樣便是「不契機」，即使所講的道理沒有錯，也是不適當；至於對下根機的人，你若講上根機的法，那他根本就聽不懂，所以他也不會產生很大的興趣，更加不會受用。因此「講經」（演說契經）時，須對什麼樣根機的人講什麼樣的法，以便「契機」，令他受用，但同時也要合於道理，以達「契理」，令他所解、所修皆趨向善提，而不是只為一時的「契機」，因而信口胡言、亂扯一通的，乃至講一些與本文沒什麼相干且粗俗的事、或笑話，那便有「譁眾取寵」之過，而非講經說法了。因為「修多羅」有此二種契合之義，故有時也翻為「契經」。又，

「經」字，六祖惠能大師解釋作：「徑」，因為佛所說的「經」是真正成佛、成菩提之門徑（亦即：佛經才是真正的「成佛之道」），這個解釋非常精當。

綜上所說，此經題「般若波羅蜜多心經」合起來而言就是：「這是一部佛所開示以大智慧令行者到達彼岸的心要之經」。「以智慧到彼岸」的省稱即是「智度」，這就是佛法的精要！現在順便告訴你，佛法是修什麼的呢？修學佛法是為了修智慧，因為唯有智慧才能令眾生到生死的彼岸，若沒有智慧是絕對到不了彼岸的——在佛法中若作種種修行，而不修習智慧，是可以得到世間的福報；然而「福」並不能令人得到究竟的解脫，甚至也不能令人生起智慧（唯有修智慧才能生起智慧，如是因，如是果），「唯有智慧才能度煩惱、得解脫」，這就是最直捷而重要的道理了。這話說來簡單，然而卻是非常深的：你若能體悟到這其中的真義，就是有大智慧的人。龍樹菩薩為了闡釋共有六百卷的大般若經，而寫了一部大智度論，事實上，他並不是把大般若經從頭到尾一個字一個字註解的，而是抽樣地把經中重要的段落，取出一、二段或幾段，然後把它解釋一下，發揮一番，以此方式而發揮大般若經的精髓。如是，菩薩以其「論述」，來發揮大般若經（「大智經」）中「以大智慧度一切煩惱生死」的道理，故稱其論文為「大智度論」。

以上所講經題的意義，是依照一般「顯說」的意義來交代的，至於本經經題的「奧義」方面，則要等我們講到『心經奧義』時再講（——以奧義而言，則其意義又不一樣，又更深入了）。

## 二、釋譯者

### ▲「大唐三藏法師玄奘譯」

接著講譯經者：「大唐三藏法師玄奘譯」，「三藏」就是經、律、論三種佛法的寶藏。一切佛法共分為經、律、論三種，「經」是佛口親宣的，「律」也是佛親口所說的；但是「經」有時也有菩薩說的，或是聲聞、大阿羅漢說的，甚至也有諸天所說的，這些經文聚集在一起，統稱為「經藏」。「律」則完全是佛所制的，除佛外，他人皆不能制律。但是也有註解律的律疏，也收集在律藏裡面。另外，「論藏」中所集的「論」典就是闡揚「經」和「律」中的道理的，因為有很多佛所說的法，我們凡夫或根器差的人不能很瞭解，所以後世的大菩薩就把他發揮一下，這種發揮經藏與律藏的道理的文字，統稱為「論藏」。後世有些人說：「『經』是講

定，『律』是講戒，『論』是講慧的」，這種說法是不正確的，為什麼呢？因為佛所說的「經」裡面除了講「定」以外，當然也有「慧」，其實佛「經」中，是什麼都有：有戒、有定、有慧；若以廣義的「經」來說，連「律」也是經，講戒律的文字稱為「戒經」，所以菩薩戒、比丘戒、比丘尼戒的戒本中都說：「半月半月誦，戒經中來」。再者，更嚴重的是：若說佛說的「經」只開示「定」，而菩薩與聲聞的「論」才是處理「慧」的，這很明顯的是顛倒說。至於律藏則是專講戒律的沒有錯，但若說「論」就是專講慧學的，這就不對了，而且那樣的說法十分勉強，要強行將「經律論」與「戒定慧」來「配對」，實在無此必要；事實上，「論」應該是發揮與闡釋「經」與「律」二藏的。（復次，如上所說，若說佛說的「經」只闡示「定學」，而菩薩與聲聞所說的「論」反而是專門闡釋「慧學」，這是一種「顛倒說」，為什麼呢？因為顛倒了是非與因果。大家都知道：戒定慧三學中，戒定二學是為了智慧，戒與定可說是手段、方法，而智慧才是究竟，怎麼佛所說的法變成只是「手段」，而菩薩與聲聞所說的反而變成是究竟的，這不是顛倒是什麼？關於這點，龍樹菩薩、無著菩薩、世親菩薩，在他們的論文的一開始，都是這麼說，而且唐朝三論宗的祖師吉藏大師在他的百論疏中，也這麼說，請參閱此書，及中觀論、

攝大乘論、俱舍論等。不知為何後世的人，要這樣違於佛與菩薩而說，乃至以訛傳訛，講經說法的人一講到經律論三藏，常常毫不慎思明辨地，就依樣畫葫蘆，而不知這樣會誤導眾生，乃至「非法說法」，是有很大過咎的。）

其次談三藏法師玄奘是怎麼樣得到這部經的。玄奘法師到西天求法，這個大家都知道，因為西遊記大家都很熟。事實上，西遊記是道教的人（吳承恩）不信佛法，寫出一部小說，來諷刺佛法的修行人與佛教的，所以把「三藏法師」寫成一個只會念咒整人、聽小話的膿包；把「悟」到「空」理的人（「悟空」）比喻成猴子；把受持「八戒」的人寫成跟豬一樣；所以不要以為西遊記是一部佛教的書，是發揚佛法的；事實上，正好相反，它是諷刺佛法的。（所以佛教徒若演戲或園遊會的時候，千萬不要演西遊記來慶祝佛菩薩聖誕，或扮演「三藏取經」，如是則有冒瀆神聖之過。）附及，後來又有人，為了報這「一箭之仇」，就寫了一部封神榜來諷刺道教，可是那樣做也沒什麼意思；而且，既然學了佛，就不應該再去寫小說。

話歸正傳。玄奘大師去西天求法，所謂「西天」就是天竺，也就是現在的印度。那時候要到印度，須經過很多困難危險的地方，至於什麼孫悟空、豬八戒同

行，事實上根本都是沒有的，都是小說家虛構出來的。據玄奘大師在其傳記中所寫，他在沙漠中曾經遇到一個老人，給他一部經，是用中文拼音的梵文本，因為那時候他還沒有學梵文，不過以中文字拼出來的梵文本，他還是能念得，只是可能尚不能解其義，（譬如說：「觀自在菩薩」，本子上就寫「阿伐羅祇提濕伐洛」），老人授他這部經，叫他沿路背誦，便可以逢凶化吉。玄奘大師本來是騎馬出關的，也有許多位同志結伴而行，但後來同伴與馬都死了，他便獨自徒步而行，他走在沙漠中，沿路看到許多白骨，他沒有得吃、也沒有得喝，又餓又渴，風沙、烈日難當，接著就力竭而昏倒了。昏倒之前他心裡還一直在唸著「心經」的原文，雖不懂得經文的意思，只是照著拼音背誦。昏過去之後，他夢見觀世音菩薩手拿淨瓶，到他跟前，在烈日之下，他覺得好像有幾滴露水在他身上，不久他便悠悠醒轉，而且所有的渴與累都消失了，於是便再奮力繼續前行，終於能度過大沙漠而逃過一劫。所以他當時便發願：學成歸國後，一定要把心經翻譯成中文。而且如前所說，這一部經是他的譯作中譯筆最好的一部。以上是一些關於玄奘法師翻譯這一部經的因緣。據玄奘法師說：其實那位授經給他的老人就是觀世音菩薩，因此是觀世音菩薩親手把這一部經授給他的，所以可說是得到觀世音菩薩的親傳與特別的加持，故

能譯得這麼精妙，而且其風格比之於玄奘大師的其他譯作，都大不相同。以上簡述譯者。接著正釋經文：

## 壹、心經顯說——第二節

### 三、釋經文

#### ▲觀自在菩薩

有人說：觀自在菩薩就是觀世音菩薩。事實上，依密教而言，兩者並非完全一樣，而是「異體同名」。先解釋「觀自在」，「觀」就是「看」的意思，「看」是用什麼看的？是用慧眼看，而不是用凡夫的肉眼，所謂：「慧眼觀世間」，此菩薩修行時，是以慧眼觀這世間的一切法相，而得到自在，所以叫作「觀自在」。梵文叫做 **अवलोकितेश्वर** Avalokiteśvara，你若跟老美講「觀音」(Kuan-Yin)，他可能比較知道你在講什麼，但你若講“**Avalokiteśvara**”，他反而會搞得一頭霧水。

「自在」就是「解脫」。有人學佛以後常講：「我現在覺得好自在！」千萬不要隨便這樣講，很容易犯了大妄語罪，都不自知，因為「自在」就是「解脫」；而且「自在」更不是「隨便」：有人以為自在就是瀟灑、隨便、「一切都不用」——其實大謬不然！「自在」是一切舉止動靜都符合法理，不違法相、然而同時卻能超越法相，不為法縛——「符」而「不縛」：身處於其中，而不為其所縛、不為其所礙，這叫做「自在解脫」。

「自在」有十種：

一、命自在——即是壽命自在；亦即菩薩修行至此，已能於壽命得自在，要想隨眾生緣，而示現活多久，就可活多久，無有障礙。

二、心自在——即「定自在」；亦即菩薩可於一切禪定三昧得自在，可隨心之所欲而出入任何禪定，住任何三昧，以自莊嚴，且加持眾生，無有障礙。

三、業自在——謂菩薩於身語意三業皆得自在，隨於智慧，不隨煩惱而轉，無有障礙。

四、資具自在——即菩薩於一切自修、教他之資糧、莊嚴具，皆能自在充滿，無有障礙。

五、受生自在——謂菩薩於受生之時間與處所皆能自在，欲於何道受生，度彼眾生，乃至欲生何佛國土，以供養那一尊如來，皆能自在而往，無有障礙。

六、神力自在——菩薩之神通廣大無量，能隨其心之所願，以其神通力成就不思議事，無有障礙。

七、願自在——菩薩於所發之大願，皆能自在成就，無有障礙。

八、解自在——謂菩薩已得勝解成就，善能演說種種妙法，化度有情，無有障礙。

九、法自在——菩薩於一切法皆得通達證悟，無有障礙。

十、智自在——菩薩之智慧具足，於一念中能現如來之十力、四無所畏，乃至示現成等正覺，無有障礙。

觀自在菩薩的「自在」，具體而言，就是指這十種「自在」之義；譬如說：受生自在，他要生在那裡就生在那裡；要生在那一國就生在那一國；要什麼時候出生就什麼時候出生。你說你已「自在」了，有沒有辦法如此？生死自在、乃至以神力自在所現的化身自在——要化一個就化一個；要化二個就化二個；要化一百萬個就化一百萬個；要化到那裡就化到那裡；來去自如。有沒有辦法如此？這比神足通的

法力還更高得太多——簡言之，這十種自在是十地及等覺、妙覺的境界。所以，自今起不要再隨便講：「我現在覺得好自在」也不要隨便說某人（不論他是法師或居士）已經「生死自在」了。

再者，「觀自在菩薩」與「觀世音菩薩」的差別在於：「觀自在」是所謂的「自受用身」，而「觀世音菩薩」則是「他受用身」，亦即是應化身。觀世音是「尋聲救苦」之義，亦即是「觀世界的音聲而去度脫眾生」之義。譬如，法華經『觀世音菩薩普門品』中說：如果有人人在苦難之中稱念觀世音菩薩之名，他一定會去救你，當然你必須以至誠心稱念聖名，而不能有一點點疑心。我有一個朋友，很喜歡游泳，他在十幾歲時，有一次到新店溪游泳，忽然被漩渦捲到水中去，他很努力想要游出漩渦，可是根本辦不到，只覺身體一直在往下沈，他想：「這下子死定了！」接著，就在幾秒鐘之內，他很快地把他短短的一生中重要的事，幾乎全都回憶過一次——這時不知為什麼、他忽然想到他祖母常叫他念觀世音菩薩這件事，於是他就這樣想：既然我現在就要死了，不如念念觀世音菩薩，死後到觀世音菩薩那裡去，也好；接著就不省人事了。過一陣子，醒來的時候，發覺自己並沒有死，躺在河邊沙灘上，他一回想，便覺得：「觀世音菩薩來救了我！」這就是「尋聲救

苦」。觀世音菩薩會化三十二種應身（應化身），這是菩薩的「他受用身」（他人可以受用之變化身）。而「觀自在」則是「自受用身」，亦即菩薩以智慧觀察、照了世間一切法相，而得自在，這是他自己本身得到自在，只有他自己能受用，他人無法分享，故「觀自在」是菩薩的「自受用法身」。譬如你若得禪定，你在禪定中所得到的法樂，只有你自己能受用，他人絕對受用不到，所以是你「自受用」；以上是講「觀自在菩薩」之義。至於「觀世音菩薩」則是觀世間的音聲而去救苦，因此「觀世音菩薩」即是此菩薩的「他受用身」；亦即，受用的人是誰呢？受用的人是其他眾生，不是觀世音菩薩本身！我們換成另一種名詞你就能比較了解：「觀自在菩薩」可說是此菩薩的「法身」（「法身菩薩」自受法樂），而「觀世音菩薩」則是此菩薩的「應化身」（「應化身菩薩」為應於眾生之心、願、機、緣而化現，令眾生離苦得樂），又如：釋迦牟尼佛是佛之「應化身」，而他的法身叫做「毘盧遮那佛」（又譯作「大日如來」）；因此「毘盧遮那佛」是此佛之「自受用身」，而「釋迦牟尼佛」則是此佛之「他受用身」，亦即是應化身，（「應身」與「化身」或「應化身」意義皆同，即「應眾生之所求而化現之身」）。化身佛所講的法為：四聖諦、八正道、六波羅蜜、十二因緣……等等這些法，令我們受用，所以他是應我

們眾生的因緣、根機而來的，故叫「應化身」。而法身佛所講的法，則是佛所自行的境界，皆是無上之法，顯教中如楞伽經，密教中如大日經、金剛頂經等，皆是佛所自住之境界。再則，觀世音菩薩，古代還有一種譯法叫做「光世音菩薩」，也是一樣的意思。「光」是以智眼之光明照了之義。

再者，「觀世音」是「觀世間之音聲」，為什麼「音聲」是用「觀」的，而不是用「聞」的？因為一、菩薩已達六根圓通，已能六根互用；二、用耳聞聲，乃是凡夫之六識境界。又，六塵之中，觀世音為何選擇聲塵來修？為何不選色、或香、味等？一、音聲功德最大，障礙最小，詳如俱舍論中及楞嚴經中說。二、音聲最接近於意義，也最能表達意義——故音聲是傳達訊息最重要的工具。三、音樂為音聲之藝術，是一切藝術中最抽象的形式，卻最能感動人心。故音聲對凡夫而言，無所不在；生活、求知、傳達、智慧、感情、育、樂等，都要靠音聲，所以菩薩以音聲修法，以音聲度眾生，具有無量方便。

「觀自在菩薩」的「菩薩」二字是什麼意思呢？菩薩的原文是「菩提薩埵」，  
 ( Bodhisattva ) ，「菩提」是「覺」或「覺悟」之義，「薩埵」的意思

是「有情」，合起來就是「覺有情」，這有三個意義：一、正在求覺的有情，二、已經覺了的有情，三、能令他人覺悟的有情，都叫做「菩提薩埵」。這以英文來講，就是：第一種等於是「進行式」的（現在分詞 enlightening）——「正在求覺」的有情；第二種是「完成式」的（過去分詞 enlightened）——「已經覺悟」的有情（覺悟有程度之別，在此並非指完全開悟的「大徹大悟」）；第三種的「覺」則是「及物動詞」（不定詞 to enlighten）——「令人覺悟」。這三種意義合起來，簡單一句話，就是一般所說的「上求下化」的人：上求菩提，下化眾生，這樣的人叫做「覺有情」，即是「菩提薩埵」。中國人很會省略，把「提」跟「埵」兩字省略掉，便成「菩薩」，這就是中國版的「菩提薩埵」，但是這個「漢化」後的名詞，印度人是一定聽不懂的。「菩薩」古代還有翻譯成「大道心有情」的，因為他是已經發了廣大的道心、大菩提心的有情。

### ▲行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空

「行」即修行，這裏特指心行，在內心裡修行，也就是作禪觀。因為坐禪、打坐時是用心在觀，所以叫「心行」。「深」，是很深入之義。菩薩很深入的修行，

所以叫做「行深」，而不是很膚淺、表面的。『行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空』，這就是頓悟：「正當他在很深的修行般若波羅蜜多的時候，就在那一剎那，當下他即照見了五蘊皆空——就頓時悟了五蘊皆空之義。」在此，最重要的是那「深」字，而「時」字也是很重要的，就是「當下」之義。「照見」，是怎麼照的呢？是用智眼照的。智眼就好像一把手電筒，你若在一個暗室裡面，拿著手電筒一照，整個室內便都可看得一清二楚；或者好有一比，你若拿手電筒到防空洞裡面一照，那防空洞裏就都看得清清楚楚了。防空洞裡面都是很潮濕，本來還有許多亂七八糟的東西，如老鼠、蟑螂、蝙蝠、蟋蟀、螞蟻、蜈蚣等，你這麼一照，那些動物、昆蟲都會跑掉；你以這樣的譬喻去觀想，便略知「照見」的意義：那「防空洞」比如我們的「心」，我們的心，因無「智慧之日」照射，所以長年（累劫）黑暗、陰濕、髒亂；這黑暗、陰濕、髒亂比如我們長時不了自心、糊里糊塗、無明覆蓋、心地不淨、惡念垢穢充斥，裏面因此藏匿、長養了種種煩惱垢穢，有如防空洞藏匿了老鼠、蟑螂、蜈蚣等，這些老鼠、蟑螂等，就比如我們心中的煩惱，他們只有在陰暗無明的地方才能藏身，才能滋長。一旦有一天，行者得了慧眼，而以慧眼的智慧之光一照，這些煩惱垢穢便會無所遁形，頓時走避，剎時間消逝無蹤，因為煩惱

怕見光——智慧之光，這就是所謂上智利根大菩薩的「頓斷煩惱」。

照見「五蘊」，什麼是「五蘊」呢？「五蘊」換言之就是「身心」，「五蘊」包括色、受、想、行、識；「蘊」是蘊集、積集（集合）之義；我們眾生把此身看作「一個」東西，且覺得這個東西是不可分割的一個整體，在金剛經裡面稱為「一合相」，就是「一大集合、不可分割」之義。然而佛以智眼照了，觀此身並非不可分的一個整體，而是可以分析的，最簡單的分法，即是分成「身」與「心」二者。身心再細分，就是「五蘊」，也就是色受想行識。此中所說的「色」就是「身」，其他四蘊就是「心」。身心或五蘊合在一起就是「我」，或「我相」（我的相狀、相貌）。上一次我回來美國的時候，在飛機上，碰到一位淡江大學的講師，坐在我旁邊，他放棄了已當了五年多的大學教職，要來美國留學。他跟我聊了起來，他說：「我覺得我們人最重要的，就是要肯定自我。」這是很流行、「很有思想」的一種說法。我說：「好啊！那你怎麼界定『自我』呢？」所以，我們一般眾生都是這樣子：迷迷糊糊、模模糊糊、甚至對於我們最親切的「我」字，也只會有一個很模糊的印象或概念，然而一般只要提到「自我」這個詞，都會覺得好莊嚴、好神聖，若說「肯定自我」，則更有如「大憲章」一樣，凜然不可侵犯。不過你若問：「什

麼是自『我』？」他卻又講不出個所以然來了！那時我就問那位講師說：「你所說的『我』是指『身』呢？還是指『心』呢？還是『身心』兩者合在一起呢？若指『身』的話，身——念念都在變，無常啊！若是指『心』而言，而心更是無常迅速，剎那不住，在這兩者中間，你實在找不到一個實體。你所說的『我』，若是指身與心合在一起而言；既然身與心分別都是無常迅速的，則兩個無常念念變遷的東西合在一起，還是無常——不會『無常』加『無常』等於有常。須是『有常』，才有實體可得，既是念念無常，便無實體可得。所以，在身、或心，或身心合在一起，這三者中遍求，實無一個實體可得，亦無一個『我』可得，因為都念念不住的緣故。」——關於這點，等一下再詳細講，因為這跟「五蘊皆空」有關係——事實上，那時我是用另一種語言在跟他講「五蘊皆空」之義，雖然他並沒有能夠聽得出來，不過也結了一個法緣。

關於「一合相」，在此再作一個譬喻：在美國差不多每個人都開車，但並非每個人人都對車子很有研究，至少對我來講，那就只是一輛車：引擎蓋打開來，都是機器，我也搞不清那一個機件是幹什麼的；那一部份壞了，我也弄不清楚，反正車就是車——「車」對我來講是「一個整體的概念」，是「不可分割」的，裡面的詳細

區分，我實在不清楚，我只有一個模糊的、抽象的總概念：「車」。然而，車對於一個修車匠（Technician）來講，便不是個「抽象」的概念，而是一個很「具體」的東西，並且是很確實的，甚至好像是個活的、有生命的東西一樣。對他而言，車子的那一個部份是做什麼用的，都清清楚楚，因此他將引擎蓋打開來，那一個是引擎，那一個是分電盤，那一個是發電機……都一目瞭然；若有一個部位聲音不對，他一聽就知道是哪裏出了問題。但是，對一般人來講，大概都沒什麼差別。至於我們對於自己此身這部「大機器」——這一輛「肉車」——也是一樣，我們也是模模糊糊的，搞不清楚它各部位在那裏，究竟如何運作——惟有以佛慧來觀察，方能對此身心有深入的瞭解。以佛慧觀察，知此身並非是不可分割的一個整體，不但如此，而且還可以清清楚楚地分別、了知身心二者之差別與關連，甚至於知道，以作用來看，此「心」又可分析成「受、想、行、識」四大部分，再進一步則可分為「八識」，乃至分成「五位百法」中所陳述的八種心王、五十一種心所法、及二十四種心不相應行法等。因此凡夫所謂的「我」字，實在可以分成「色」（身）、「心」二法，亦即是物質與精神兩大「集合」，再詳細則可分成五大集合（五蘊）；身就是「色蘊」，色蘊又可分為四大及六根；心則可以分成「受、想、行、識」四蘊等，如

上所說。為什麼把「心」分成四蘊呢？因為心的作用裡面，最重要的就是這四種；事實上，心的「本體」是「識蘊」，「受、想、行」三蘊是心的「用」（作用），而且進而言之，心的各種作用裡面，對我們凡夫來講，最親切最親切的莫過於「受」（感受）；因為有「受」，所以才有苦、有樂；如果沒有受，就沒有苦樂可言；若能達到沒有苦樂的話，就得到解脫了——也不用解脫了。因為既然沒有苦樂，解脫什麼？所以在一切心行（心的作用）中，「受」最重要。我們眾生這一輩子苦苦追求，為的是什麼呢？就是為了所謂「追求快樂」，一般小老百姓追求快樂，甚至美國憲法也制定「人人皆有追求快樂的自由」；乃至希臘史多噶派（Stoic）的哲學家亦云：「快樂是最大的善」；甚至在佛法中，所謂的「離苦得樂」，還是講追求快樂，不過佛所說的「快樂」，與世間凡夫及外道所說的「快樂」，名雖同、而義不同；佛所說的快樂是指「涅槃樂」與「菩提樂」，而非吃飯樂、睡覺樂、玩耍樂等等會無常變壞的樂。

因為有「受」（Perception）的關係，所以就有種種感受。「受」可分作三種：苦受、樂受、不苦不樂受。故佛法是很微妙、精細的，也是最繁複的，你要多繁複就有多繁複，繁複到把你層層套住，令你跑不掉。「苦受」是什麼呢？違逆於情的

叫做苦受，某種感受若違背你的心意，就會起一種「苦受」；順於你的慾意的，我們就稱為樂（樂受）；還有一種中性的（Neutral）受，是不苦不樂受，又翻成「捨受」，就是有一種感受，並不是苦、也不是樂，謂之「不苦不樂受」。凡夫人為了得到種種「受」（為我所「消受」），所以有種種追求，而此「受」是怎麼來的呢？「受」是由「想」而來的——經云：「一切『受』皆由『想』生」：在某種特定的情境之下，你若起「苦想」，就會得到苦受；若起「樂想」，就會得到樂受，所以，「一切受皆由想生」，故「受」是由「想」中來的。譬如：一幅畫，我看了，我想：「嗯！這畫看起來令人覺得很愉快」，若生這種「樂想」，我就會有「樂的感受」，故是由此「樂想」而得「樂受」。又有一種情境，我覺得很苦，譬如：以前我喜歡音樂，乃至於也喜歡某些「Rock and Roll（搖滾樂）」（有一些，不是全部的）——以前當我聽到那些音樂的時候，就會起一種「樂想」，覺得很快樂，可是我現在如果聽到 Rock and Roll 的話，只覺得很吵而已，而起一種「苦想」，苦想就會生出一種苦受：同樣是 Rock and Roll，我可以生「苦想」，從而生出苦受；也可以生「樂想」，因而生樂受——對於同一件事，而有如是差別的感受，可見「受」是由「想」而來。甚至不只是 Rock and Roll 而已，幾乎所有的音樂我以前都

很喜歡，以前因為喜歡，所以就生種種歡喜之想，生種種「樂想」，因而就得到種種樂受；有時候，我也會聽到音樂時不理它，因此那音樂對我來講，就沒有什麼苦樂可言，所以就生「不苦不樂受」。其次，即使你再怎麼喜歡音樂，如果你在靜坐的時候，隔壁彈鋼琴，彈得很大聲，那時，那琴聲對你而言，也會變成一種苦！所以一切受皆由想生，而「想」又是怎麼生的？一切「想」皆由「行」生。

「行」是什麼？行就是心行（Mental Operation Functioning），一切「心所行」都叫做「行」，換句話說，一切「心的作用」都叫做「行」，我們前面說過：受蘊、想蘊、行蘊三者都是心（或心體）之「用」，然而事實上，一切「心的作用」只要一個「行」字就可全部代表了，一切「心行」都完全包括在這裡面，因此嚴格來講，五蘊中的心法應該只要「行蘊」和「識蘊」兩個蘊就夠涵蓋了，「識」是心之「體」，「行」是心之「用」，「識」與「行」已完全包含了心的體與用，然而為什麼又要特別標出「受」與「想」而成為五蘊呢？因為「受」和「想」從世間法（俗諦）中來看，跟我們眾生日常生活最有關係，也是在凡夫眾生累劫生死流轉中，具有樞要的地位；從出世間法（真諦）中來看，「受」與「想」也跟我們的修行、出生死、得解脫最有關係。其實五位百法中，所有的心法，除了「識」以外，全部

都包括在這「行蘊」裡面，行蘊還可分為「心相應行法」和「心不相應行法」——而事實上，「心相應行」與「心不相應行」也都是「行」蘊所攝，所以也都是心的作用。現在我們就來看看剛才發的講義五位百法表，你若真正想要瞭解所謂「五蘊」，一定要明了這五位百法；換句話說，如果你不瞭解這百法，就無法真正瞭解「五蘊」。

我當初在用功的時候，就為了解決「色受想行識」中的這個「行」字，追求得好苦，到處找資料，到處查，到處問，都追索不出個所以然來，菩薩慈悲，後來總算讓我搞清楚了。「五位百法」是什麼呢？五位百法乃「一切法也」——一切「世間」以及「出世間」的法，總稱為「一切法」。而「一切法」包括「有為法」和「無為法」，「有為法」也就是世間法，「無為法」就是所謂的出世間法。世間的有為法包括：一、心法，二、心所有法，三、色法，四、心不相應法。

一、心法——指八識。我們這個心體可分成八個區域、或八種作用與層次，就是：眼、耳、鼻、舌、身，這五種是感官的，由感觀之作用而生出識別，便成為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五種識稱為「前五識」。第六識是「意識」、第

| 法 百 位 五                    |  |                           |  |                                 |
|----------------------------|--|---------------------------|--|---------------------------------|
| 一、心法（八）                    | 二、心所有法<br>（五十一）  | 三、色法（十一）                  | 四、心不相應行法<br>（二十四）  | 五、無為法（六）                        |
| 眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識 | 1. 遍行（五）——作意、觸、受、想、思<br>2. 別境（五）——欲、勝解、念、定、慧<br>3. 善（十一）——信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害<br>4. 煩惱（六）——貪、瞋、癡、慢、疑、惡見<br>5. 隨煩惱（二十）——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、憍、惛、不<br>信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知<br>6. 不定（四）——悔、睡、尋、伺 | 眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色 | 得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不和合性 | 虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為、真如無為 |
|                            |  |                           | 無為法  | 無為法                             |
| 法 切 一                      |  |                           |  |                                 |

【註】：本表「心所有法」之次序係根據唯識三十論及成唯識論。

七識是「末那識」、第八識為「阿賴耶識」，阿賴耶識是最終的心體——由此最根本的心體出生「前七識」（又稱「七轉識」）。所謂的「心法」也就是「心識」（心體），又稱為「心王」。

二、心所有法——共有五十一種，這些法是「屬於」（*belonging to*）「心法」的，所以才叫作「心所有法」；為什麼說是「屬於」（*belonging to*）呢？因為這些法是屬於「心體的」作用，故稱「心所有」，例如「光」是屬於「燈」體的作用而稱為「燈光」（或「燈之光」）一樣。我們若用五蘊來表示「五位」，則：心法就是「識蘊」，心所有法就是「行蘊」，色法就是「色蘊」，心不相應行法也是「行蘊」；而「受」與「想」是在心所有法的第一項「通行」——「觸、作意、受、想、思」裡面，因此可知「受」與「想」二蘊也是屬於「心所有法的」，所以也是「行蘊」所攝。雖然在「五位百法」裡面你找不到「行蘊」這個詞（因為「五蘊」與「百法」是兩種不同的分類），而其實「行蘊」就是包括了第二項的「心所有法」與第四項的「心不相應行法」，也就是五十一法加上二十四法總共七十五法，這整個都是行蘊，五蘊中的「識蘊」是百法中的第一項「心法」，受蘊及想蘊是「行蘊」下面的一個「小法」而已——它雖然小，可是，它影響眾生的「生死」與

「涅槃」卻是舉足輕重的，因為眾生貪愛虛妄的感受，所以會有種種追求：追求眼根的樂「受」，追求耳根的樂「受」，追求鼻根、舌根的樂「受」，以及追求身根的樂「受」，由於追求種種的覺「受」，故有生死輪迴——所以「受」即是造成眾生生死之主因。「受」雖然是造成眾生生死之主因，可是它在整個心行中，已經是在末端了，故也是屬於「果」；那麼，我們將末求本，來推究一下：這個「果」之前的「因」是什麼呢？「受」的上面就是「想」——「受」由「想」生。而「想」是怎麼來的呢？「想」是屬於「行」（心行）的，亦即是行蘊。這麼一看就知道，「五位百法」其實就是比較詳細地闡發與分析「五蘊」的。有一部論典叫大乘廣五蘊論，裡面就是以五蘊來講解「百法」，很值得研讀。那什麼叫「百法」呢？百法就是瑜伽師地論中彌勒菩薩所說的一千多種法，世親菩薩把它簡化成一百法，就是這五位百法；因為一千多法對一般凡夫來講，實在是太多了，不容易解、悟、受持。我們現在末法時代，大家都求生淨土，求生淨土幹什麼呢？經中說：花開見佛「悟無生」的時候，就能證得「百法明門」，也就是：那時候就能真正悟了百法。此外，還有一個方法可以悟了百法：你可以求生兜率淨土，去親近彌勒菩薩，請他老人家教你五位百法，兜率淨土比較近一點，不過有的人又害怕，因為兜率淨土是

在我們娑婆世界裏的六欲天中，離這麼近，而且將來還要再下來，太麻煩也太危險了，乾脆就去西方淨土比較好，遠一點——要留學的話，就乾脆跑遠一點。

我們現在再把「五蘊」簡單復習一下：我們凡夫所見到的人的「人相」或我的「我相」，若用佛智把它判別一下，就分成身、心兩個成分，亦即是精神與物質兩部分，這兩大集合又可分成五大集合——色、受、想、行、識。而「色」或「身」又可分成「眼、耳、鼻、舌、身」五根。為什麼這五根之身只說一個「色」字呢？因為，比較而言，要度這個「身」比較容易，要度這個「心」比較困難；「心」之所以比較不好度，因為第一、萬法由心造，心是生死之本；第二、心比較複雜、微妙，所以佛就以其智慧把這個「心」再分析得更細微、更清楚一點，比較容易修治它。

### ▲照見五蘊皆空，度一切苦厄

「空」字梵文是（Sunnata）（舜若多），這個字可以說是佛法裡面最難解的一個字，早課的「楞嚴偈」裡，「舜若多性可銷亡，爍迦羅心無動轉」，此「舜若多

性」就是「空性」。什麼叫做「舜若多」呢？我們中文把它翻成「空」，是一種方便的譯法，事實上，應該把「空」字當作一個「專有名詞」，它有特殊的意義，千萬不要把它當「普通名詞」作「空蕩蕩」的意思來解，若把「空」字翻成英文的 Emptiness 的話，老美跟老英準會莫名其妙，絕對不能翻成 Empty 或 Emptiness；若翻成「Void」，還比較類近。再說，什麼叫做「空」呢？「空」的全義應是「無自性空」或「無自性」、或者「空無自性」都可以——「空」其實就是「無自性」的代表或省稱。又，什麼叫「無自性」呢？無自性即是「無我性」。希臘原子論哲學家德謨克里特斯（Democritus）曾說：「當我把我的右腳伸到河裡面去，然後抽出來，再放進去的時候，第二次放進去的那隻腳，已經不是前面的那隻腳；第二次放進去的河水，也已不是同樣的河水。」這跟佛法所說的「一切法剎那剎那變滅」相近。我們剛剛講我在飛機上跟那位準留學生的談話中，我曾說：「你說要肯定自我，那『自我』的『我』字，你是指『身』，還是『心』呢？」如果是指「身」，則你說要「肯定自我」，便是要肯定這個「身」——然而此「身」有什麼好肯定的呢？因為它已經在這裏了，肯定是在這裏了，還要肯定什麼？不須再肯定；頭上安頭，床上架床——這是禪宗頓法的論辨。再從一般佛法來論：你實在沒有辦法肯定這個身，因

為此身是由一些物質所構成的，其中的電子、質子、中子每一秒鐘都在跑動、都在變化，因此你無法令它「定」住不動，甚至在極短的一剎那中，叫它「定」住不動——Stop!或Wait a minute!——都辦不到。如果真能令它們停在那裡一下下，縱使只有剎那頃，你便有辦法「抓」得住它（Catch it），而可以指陳出來：「諾，你看！這個就是『我』的『身相』。」——因為「我相」可以分為「身相」與「心相」兩種；但它一定要定住不動，才能夠抓得住，也才能指陳（indicate）出來——然而正當你在指陳說：「這就是『我』的那一剎那，那個『我』已經又變了，又與你原先所指陳的「相」不一樣了，你原先指陳的那個「我相」，早已不在了，所以你實在沒辦法在任何一剎那中指出說：「這一個就是『我』！」再者，你若說：「這一個就是『我』。」緊接著它就變了樣，原先的「我」，不見了，卻出現了一個嶄新的「我」，如此就變成好像有兩個「我」（過去那一剎那的「我」，與當下現前的「我」），乃至有三個「我」（再加未來之「我」），或無數個「我」，甚至每一剎那都各有一個「我相」，所以你若要「肯定自我」，到底要肯定哪一個「我」？因此從「我」的「身相」來看，你實在無法肯定它。以上是談「我」的「身相」。

至於「心相」也是一樣，我的「心相」也實在無從肯定。凡夫之心，剎那剎那變滅不定。同上述之理，你可以指陳出說：「這就是我的心相」嗎？你實在無法把它固定下來，而指陳說：「這就是『我』的『心相』」，因為正當你如是指陳的時候，那一剎那又過去了，心相也隨之而變。綜上所述，也就是說：「『身相』和『心相』兩者，沒有一個固定的自體（Entity）——沒有一個固定的實體可得。」因為身與心都沒有一個固定的、不動的、不壞的「自體」可得——這一種狀態，佛便把它稱為「空」，故「空」又可稱為「無自性」或「無自性空」。既然找不出身相的「自性」，那麼我們的「身相」（或「我相」）到底是什麼屬性？心相也是一樣，到底是什麼屬性？如果我們更進一步說：是「性惡」呢？還是「性善」呢？或是「可善可惡」？或是「不善不惡」？或是「亦善亦惡」？或是以上皆是？或是以上皆非？如果以佛的智慧來看，這些都是「言說戲論」，因為「自性」無有定相。正如法國啟蒙主義的盧梭，在他的自傳懺悔錄中自述說：「我慷慨起來的時候，我常可一擲千金；但如果我小氣起來的時候，我會變成一毛不拔……」等等。其實人的個性中，就是有很多自相衝突的品質，這些品質常互相衝突、自相矛盾，顯得十分紛亂、茫無頭緒可尋，所以很難講那個人是絕對什麼樣子的人，實在沒有辦法定說，

故性善、性惡，乃至於唯心論、唯物論、一元論、二元論、多元論等等論說，以佛眼觀之，也都是凡夫的言說戲論，佛法裡面知道根本不須去辯論這些問題——為什麼？因為你怎麼講都可以；你不那麼講也可以——都沒關係；因為都與事實的真相無關，都是愚夫妄想分別，攀緣附會，依於無始言說戲論習氣，而產生如是等種種戲論言說。所以，凡夫辯得口沫橫飛，即使你辯贏了，也絲毫無助益於降伏你自心中的一點點煩惱，或得生死解脫！所以，綜上所說「身」「心」二法，乃至於世間一切法，都沒有自性可得，因為一切「性」都是由「想」而成，然而眾生之「想」，念念不定，故其性亦如是，無有定性。

其次，「空性」是指什麼？是指一切法都沒有一個「自性」可說，乃至於世間的一切學說（如性善說、性惡說、一元論、二元論、多元論、唯心論、唯物論、原子論等），也都是由於心行中的「想蘊」造成的，因此也是無自性的。若某事、某物沒有一個固定的性質可以指陳或確說，我們便把這種「性」叫作「空性」，這是一般所講的空性。還有，佛為什麼開示這種空性呢？你要曉得，佛說「一切法」是為了要度「一切心」，為了要度眾生，他不是沒有緣故而說的，他也不是為了要炫耀說：「我很會說話，我辯才無礙。」也不是要故作驚人之語，讓你欽佩他，不是

這樣子的。佛之所以開示「空性」最重要的原因是：因為我們眾生從無始來，心裡都執著每一樣東西都有個自性，因此而不得解脫，例如：「我」有一個「我性」，「悟」有一個「悟性」，每一樣東西我們都執著它有一個「性」質，但是以佛智來看，這些物之「性」實在都不是彼物本身所有的，而都是我們眾生依心想而賦予它們的，因此，此「性」實是在於我們自心，而不在於物。再者，我們由心想而賦予種種物性後，又更進一步於外執著此「性」、於內執著此「想」，故由一事而進一步成為內外雙重繫縛。因此可知所謂「性」實是自心妄現，故須了達一切法實無一個固定的自性可得——請注意「可得」這兩個字，因為沒有一個固定的自性可得，所以就「不去得」，不去得就不會去執著，不去執著就會放手，放手就得輕鬆，放手輕鬆以後，如果是已達大菩薩果位者，就立刻能任運自在，也就自在無礙，達「自他」、「物我」都沒有障礙的境界。故佛之所以說「空性」，不是沒有因緣而說的——是為了令眾生悟法性、證解脫而說的。

另外，「空」是相對於「有」的。因此，在比較低的層次來講，「空」是屬於「對治門」，以其為對治「有」之病，對治眾生對種種境界（「有」）的貪著。這不單是對凡夫眾生而言，乃至也可對治二乘行人對於涅槃與禪寂的貪著。因為我們

眾生執著「色、聲、香、味、觸、法」等六塵境界都是有自性可得，故貪取其「性」，而二乘則執著涅槃的寂靜之性，而貪取之。這裏所說的「可得」是什麼？是指「可讓我受用」，因為肯定這「色聲香味觸法」具有自體性，因為有自體性，故我可以取得到；我在取得而且受用之後，便生一種感受，而且那個「感受」我確定也一樣是有自性可得，不管是苦受、樂受都是有自性可得。若能信解了達佛所說：「一切法皆無自性」，就不會去貪取任何物、及貪取任何受。然而眾生，都不能見此「無自性」之空性，故不離貪著，若離六塵貪著，即離凡夫位，而入賢聖流。然而並非聖賢就能完全離一切貪著，因為像二乘之人，他離了「色聲香味觸」等世間的貪著以後，卻又執著有涅槃可得，因此涅槃也變成有自性；因為有自性，涅槃就好像變成了一樣東西，是可以取得的一樣，因此二乘人才會取著涅槃。唯有大乘菩薩的智慧方能照見，連涅槃亦無自性可得，故連涅槃亦不住，是故「不取生死，不住涅槃」就是大菩薩的境界。心經是大菩薩的法門，乃至於諸佛成佛也是依此法門，其道理在此。

## 壹、心經顯說——第三節

### ▲度一切苦厄

「度」與「渡」同音同義；度過、度脫之義。不過這只是一種比喻的說法，譬如你划船，從此岸渡到彼岸一樣，也就是橫渡（Traverse）的意思，它的抽象意義就是「超越」（Transcend）。如此說來，「度一切苦厄」，就是超越一切苦厄。

「苦厄」代表一切苦，「厄」是指災難，什麼是災難呢？一、最大的災難就是生死輪迴。二、其次有「九橫」，此為種種橫死，都是災難。藥師經中即講有此九橫。三、佛法中又有「八難」。現在首先講「苦」，苦有二大類：一類是八苦，一類是三苦。「八苦」就是：生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、五陰熾盛苦。以下解釋「八苦」：

#### 1. 生苦

「生」是一種苦，但是我們眾生通常都把生當作是一種「快樂」，所以佛說：

「眾生顛倒」，以苦為樂，即是此義。「生」有什麼苦呢？生人家的人（母親）很苦，被生的嬰兒也很苦。母親之苦顯而易見：十月懷胎、害喜、行動不便……等，還有，須多吃營養品，一個人要吃兩個人受用的份量，所以就很累啊！睡、坐、臥、都諸多不便。還有，母親最苦的時候是臨盆之苦，也不知道會死還是會活，尤其是以前，難產很多，即使現在還是有難產之事。再者，母親很擔心孩子生出來時，能不能五官完整、四肢俱全？以前的人，孩子剛一出生，母親做的第一件事，就是趕快檢查看他二十個指頭是不是都完整的？看有沒有兔唇？眼睛、鼻子、耳朵……六根有沒有俱全？很害怕缺了一兩件，故「生」人者是很苦的。其次，依科學家的實驗與統計，人的「痛」感，若依最高為十級來講，則分娩時的「產痛」是十級的痛，其他的痛受的強度，都沒有這麼大——人間唯有生產最痛！至於被生的孩子有什麼苦？若不是佛開示，我們都不會有此智慧瞭解到——孩子實在很苦：十個月被關禁閉，昏天暗地的，「氣候」又陰濕，又悶熱；母親如果是沒有什麼特殊嗜好的人，則還好，如果是有特殊嗜好的，如喝酒、抽煙……那可慘了：胎兒天天抽二手煙，喝二手酒、不抽也要嗆、不喝也會醉；母親醉薰薰，他也跟著醉，至於如果母親常吸大麻、吃麻醉劑、或鎮定劑，胎兒就倒霉了。還有，母親如果喝滾燙

的東西時，佛云：此時胎兒有如在熱地獄裡一樣；母親如果喝冰冷的東西的時候，胎兒便有若身在寒冰地獄一般。母親如果走動稍快時，胎兒就像受到地震一樣。還有，最嚴重的是，有的人懷了孕以後還行房，佛說，那時胎兒有如萬針穿身一般痛苦！所以如果是佛教徒的話，應該懷了孕以後，以慈悲故，就不要再行房！懷孕以後不行房的好處，以下是我在家時的一位同修的親身經歷：那時我住在達拉斯（美國德州之大城），有一位同修女眾，她很信佛，而且非常篤信佛所教示的「孕後不行房」這一條開示，她並且常誦地藏經。她說她到了要分娩之前的十分鐘，才從停車場悠哉遊哉地走進醫院，進了病房才躺下來三分鐘後，孩子就生出來了，她說：「好像大個便一樣，一點痛苦都沒有」。而且生出來的時候，醫生好訝異地說：「這孩子怎麼這樣乾淨啊！」因為一般孩子剛生出來時，都是血肉模糊，亂七八糟，很難看，而且全身表皮都是繻巴巴的；然而那個孩子就不是這樣，身上一點血塊都沒有，並且皮膚光潤光潤的，這就是因為她沒有行房，所以沒把孩子的環境污染了，孩子的本身也沒被糟蹋折磨。至於生產的過程很快，而且母子都沒有經歷什麼痛苦，就生下來，這一點是跟誦地藏經有關係。生的時候母親固然痛苦，孩子也很痛苦！他要從一個很窄的門——比他的頭、身體都窄的門——擠出來，那是比在

台灣考大學還要難。孩子出來以後，會哭一聲，有些哲學家就講了很多原因；而佛說那是因為溫度不對，母體體內很熱，而外面空氣較冷，孩子一出來驟然碰到冷空氣很難過，他沒有辦法表達，就只有哭了。所以應知，「生」實是一個巨大的苦難，其中毫無樂趣可言，而我們眾生顛倒，卻一直把生當作一種快樂，還拼命地慶祝、恭喜！每年還要辦慶生會，慶祝生日，「祝你生日快樂！」殊不知那一刻才是生死大難的時候。有一些不信佛的人猶能知生日那一天是「母難日」，其實應是「母子受難日」，所以，那一天其實應該好好的在佛前懺悔，誦經禮佛，作如是念：「我怎麼這麼糟糕，又來了。」故那一天不要買大蛋糕，更不要吃豬腳麵線，應該是要難過的，而不是大肆歡慶的，因此佛教徒不應作慶生會，反而應該好好受持八關齋戒一天，好好的禁語、禁足，修行一整天，看看能不能早點離生死苦，證得佛果菩提，這樣才是佛弟子，受持佛法。

## 2. 老苦

以上談「生」苦。接下來談「老苦」。老，是件很苦的事，這沒問題，很容易瞭解。老了以後，身體衰弱，多病，因為這部機器用了幾十年，也磨得差不多了；

老了，「身」衰退了，「心」也因為積的業障太多了，所以便有所謂記憶力減退等等的現象，其實那根本不是記憶力減退，是因為裡面的垃圾（業）太多了，所以運轉不靈光，而且新的東西都灌不進去了，所以學新東西比較慢；凡夫之人不解，便把這種現象稱作「記憶力減退」。然而如果是念佛的人，就不會有這種問題。尤其現在有很多所謂的「老人痴呆症」，精勤念佛、修行佛法的人就不會犯老人痴呆症。因為念佛可以消業障，故心中的「業」不會積得那麼多，不會多到遮蓋心中之明，令人變成癡呆，甚至也不會變成「老蕃」。事實證明，大多數念佛的老人家，常常都能一直保持耳聰目明。所以依我所知，唯一可以避免老人癡呆症的方法，就是念佛、學佛。再者，如果經常拜佛的話，筋骨也不會老化；人老化時最明顯的徵狀，就是膝蓋及腰骨彎不下去；而拜佛一定要彎腰，也要彎膝蓋，所以拜佛之人骨頭關節不易老化——拜佛的老人家，雖然年紀大了，也仍筋骨柔軟，如果再加上打坐，則更是常常精神奕奕。因此學佛的人其身、心都不容易老。其次，老了還有一種苦惱就是「寂寞」：子女都長大了，各自成家立業去了，丟下年老的爹娘；然而學佛的人就不太會寂寞，因為你能到道場去，有師父、同修，可以共同砥勵道業，而且天天念佛、念經、作功課都忙不過來了，哪還有時間寂寞？所以學佛最好，可

度「老苦」，可度老時之身苦與心苦。

### 3. 病苦

生病當然很苦，這不消說，而人一生中總要生些病，如果不幸的話，有的人還經年纏綿病榻，當藥罐子，那真是很痛苦。有的人則一生要被開刀好幾次，在生邊緣掙扎多次。然而病苦卻是誰也逃不了的。

### 4. 死苦

死是很苦的；然而有的人又生顛倒見、邪見，說：「死了最好，你看他死時的樣子，好安祥！」其實大謬不然：人臨死的時候，神識必須要離開這身體，而神識是遍佈全身的，要抽離的時候，是從每一根毛孔、每根神經、每個細胞、纖維裡面抽拔出來，然後才走得掉的。佛說：「神識抽離身體時，也是跟萬箭穿心一樣的痛苦。」不說別的，你有沒有拔過牙？一顆牙只有一根神經：光是一顆牙出問題，就令人痛得要命，而且拔牙前還得打麻藥，否則無法忍受，更何況神識要從全身幾千

萬根的神經中抽離出來，你說痛不痛？人臨死前，除了肉體上的痛苦及掙扎外，還有心理上的恐懼、怖畏、以及貪愛、捨不得，放不下親人、眷屬、事業、責任、家財、田產等，所以死實在是一件唯有痛苦，而毫無一點快樂的事；因此若說死是快樂，則是愚癡的人顛倒之見。

## 5. 愛別離苦

相愛相悅的人要分別，這是件很痛苦的事，然而人生之中，「生離」或「死別」之事總是難免，因此人生處處有苦惱。我們眾生所愛之物很多，然而我們所最愛的，莫過於我們自己這個色身，因此佛所說的「愛別離苦」，主要的是指：我們此生壽命欲盡之時，必須捨去此「愛得不得了」身體所產生的痛苦。

## 6. 怨憎會苦

討厭的人卻偏偏要聚會在一起，冤家路窄，這的確是非常苦的一件事。而我們眾生最怨憎的莫過於墮於三惡道，成為三惡道之身，因此佛所說的「怨憎會苦」主

要也是指此而言，而不只是指你碰到你討厭的人。

## 7. 所求不得苦

你所要求取的，常常很不容易得到，這種苦也是相當惱人的；不管是求愛情、求名、求利、求學位、求功名利祿……求不到的時候，實在是好苦啊！常常令人熱血賁張、緊張兮兮，飯不思、茶不飲，輾轉反側。而在這世間，我們一定都會有所追求，但所追求的卻偏偏常不易得到滿足，所以一定會有「所求不得苦」。佛道難求，修行難有成就，涅槃難證，菩提難得，因此佛所謂的「所求不得苦」主要亦是指此而言。

## 8. 五陰熾盛苦

這是八苦中的最後一項，此為總說「一切苦」，故一切苦都叫做「五陰熾盛苦」，或稱「五盛陰苦」。五陰是什麼？五陰就是五蘊，最古的翻譯稱為「五陰」（「陰」也是「集」之義），因為一切苦都是這五蘊所產生的，事實上，眾生的「色

受想行識」五蘊的運轉 (working)，生、住、異、滅，十分劇烈，以致會產生種種苦，總稱之為五陰熾盛苦。色身方面例如冷、熱、饑、渴、失眠等等，心方面的苦如：煩、悶、焦燥、焦慮、擔憂、懊惱、失望、絕望、嫉妒、憤恨、緊張、畏懼等等這些由生理及心理（精神）所產生的苦，都是五陰熾盛苦。此外，生、老、病、死這四種苦很明顯地，也都是五蘊的變化現象，至於「愛別離」、「怨憎會」、「所求不得」，也都是依五蘊身心而說，故都是屬於「五陰熾盛苦」。為何說「熾盛」？以貪愛執取熾盛，故生熱惱，名為苦。若得涅槃、菩提、般若、禪定，則如得甘露，便得清涼，止息熱惱，五陰不熾燃，便得離苦。

以上所談的是八苦，此外還有「三苦」，即苦苦、壞苦、行苦。

## 1. 苦苦

一種東西其本性就是苦的，謂之苦苦，例如八苦中的生、老、病、死、所求不得等這些事，其本性就是苦的，稱為「苦苦」。此外，如：失敗、受傷、貧窮、低賤等也都是「苦苦」。

## 2. 壞苦

有些事物本身原來並不苦，然而因為它可樂的時間不能持久，它會改變、變壞、或消逝，因而變成一種苦，這種由於改變而成為我們的苦惱的，稱為「壞苦」。例如：得到東西時固然很快樂，但失去時就很苦；然有「得」一定有「失」，失去所得的東西，而產生的苦便是「壞苦」。好的東西變壞時、相愛的人移情別戀、要好的朋友反目成仇、龐大的事業破產了，都是「壞苦」。

## 3. 行苦

行苦即變遷不定，也就是「無常」所產生的逼惱之苦。因為世間一切法都變動不居，令人無法把握，為其所捉弄，這種苦叫做「行苦」，而「行苦」其實是包括一切苦的，因為一切苦都是由無常之行而起。

因此總說世間一切法，處處都是令人生苦惱的！只有得到般若大智，才能夠度脫這一切苦厄。以上是解釋「苦」，接下來講「厄」。

「厄」是什麼？厄就是災難，世間有水難、火難、空難、船難……等等，這些

災難，叫做「厄」。自然而生的叫做「苦」，不是自然而生的，也就是 accident（意外事件），謂之「厄」。藥師經中講有「九橫」：一、得病無醫，二、王法誅戮，三、非人奪精氣，四、火焚，五、水溺，六、惡獸啖，七、墮崖，八、毒藥咒咀，九、饑渴所困。另外，佛法中有「八難」，亦屬於厄難，因為眾生由於造種種惡業，而感生種種障礙，不得見佛，不聞正法。八難是：

- 一、在地獄難 —— 受苦
- 二、在畜生難 —— 受苦
- 三、在餓鬼難 —— 受苦
- 四、在常壽天難 —— 受樂
- 五、在北俱盧洲難 —— 受樂
- 六、聾盲瘖啞難 —— 身殘
- 七、世智辯聰難 —— 我慢妄想
- 八、佛前佛後難 —— 不見佛、不聞法

這「八難」都是依學佛修行而說的。眾生依業所受的報身，太苦不能修，太樂也不

好修行，時間不對（佛前佛後）修行正法也困難。是故，能得人身、有正知見、又得善知識教授，修行如來正法，這種因緣實在甚為難得。

現在來解說一下如何以般若之觀智「超越」五蘊、或超越一切痛苦之義。以靜坐盤腿來說，盤腿會不會痛？初學者都會很痛。但你有沒有去觀察過那個「痛」，還是只是「很投入」，而把全心的注意力都放在那個「痛」上？若是那樣的話，則會痛上加痛的！你若不要那麼投入於痛受中（整個心為痛苦所吸引、佔據），而想到「入乎其中，出乎其外」這個道理，便可立刻減少痛苦。其次，痛的時候就抽身出來，正眼來「觀」那個痛，以一種有如科學家的精神，拿著顯微鏡仔細觀察、尋找：「痛在那裡？痛是在身？還是在心？或是在腿？若是在身，而身是物，本無知覺，怎會覺得痛？故知「痛在身」實為虛妄。若說痛是在心，而盤起來的卻是腿，心又不盤腿，怎會說『盤者在腿、痛者是心』？故知兩皆虛妄。以痛處全身求之不可得，故知「痛處」虛妄，『痛處』虛妄不可得故，『痛受』也就一樣是虛妄不可得，如是觀了，即能超越『痛受』，如此即『度』了痛受之苦。」「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，因為以智眼觀察覺了一切五蘊法皆空，故能超越一切苦厄。「五蘊」其實也就代表了一切法，如上所說；「五蘊皆空」換句話說也就是「身心

皆空」。以上經文整個來講，即是：「觀自在菩薩在很努力、且深入地修行大智慧的時候（大智慧到彼岸），當下就照見、徹悟了身心都沒有自性，因此而度脫、超越了一切苦厄。」

## 壹、心經顯說——第四節

▲舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色

這一段是最有名，也是最難解釋的，你我有緣，也算是你們有福氣，都不保留的，講給你們聽。「舍利子」即是舍利弗，佛的十大弟子之一，智慧第一。「舍利」是驚的意思，「子」是中文，兒子之義，亦稱驚子，因為他母親叫舍利（驚），他是舍利的兒子，所以稱為舍利子（驚子），以母之名為名。舍利弗還沒有出生的時候就很聰明——這句話有點矛盾，對不對？舍利弗的家族是婆羅門種，也就是印度種姓社會中最高階層之人，（印度人把修行者看作是最高貴的，比帝王——剎帝利——還高貴），他母親是位有學問之人，他母親的哥哥，也就是舍利弗

的舅舅（摩訶俱絺羅，中文義為「大膝」，又稱長爪梵志），也是一位非常有學問的婆羅門。舍利弗的母親有點像蘇東坡的妹妹蘇小妹一樣，是位才女，常常跟舍利弗的舅舅辯論，不過每次都辯輸她哥哥；然而自從懷了舍利弗以後，舍利弗的舅舅就忽然再也辯不過舍利弗的母親了，舍利弗的舅舅心理很納悶：奇怪她以前都辯輸我，現在怎麼都辯贏我呢？——哦！她懷孕了！可見這孩子一定是很聰明的人，因為這孩子懷在母親身體裡，由於他的智慧的影響，乃至令他母親都變得聰明了！這還得了！他還沒出世就這麼厲害，一旦他出世以後，我這個舅舅怎麼辦？於是，趁舍利弗還沒出世之前，大膝就趕快去拼命修行。順便講一下，我有一位同修，他在電腦公司上班，他有一位老美同事，非常喜歡吃一種 sauerkraut（美國式的醃小黃瓜，味道很酸），他吃 sauerkraut 的方式，幾乎跟我們磕瓜子一樣，當作零嘴來吃，很是特別。他每次吃 sauerkraut 的時候，都會情不自禁地眯起眼來，讚說：It's heavenly!（「此樂如在天上」）。他跟我這位同修說：當年他母親懷他的時候，不知如何忽然變得很喜歡吃 sauerkraut，然而等生下他以後，他母親就不再喜歡吃了，而且更奇妙的是，還沒有懷孕之前，他母親從來也沒有喜歡吃 sauerkraut 過；生了他之後，也不再吃了。可是，他卻從小就喜歡吃 sauerkraut，樂此不疲。由此可見，業力

這東西實在是不可思議呀，甚至還會感染到別人；所以，舍利弗的大智慧在他還沒有出生，就已經顯示出來了，乃至於影響到他母親。

「舍利子」在這裡，修辭學上稱為「呼格」(apostrophe)，也就是「稱呼」之義，亦即當面直呼某人之名。在本經中舍利弗是「當機」，所謂「當機」就是在講經會場上，佛以他為大眾之代表，作為宣講的最直接之「對象」，就好像這一部經佛主要是對他講的一般，這時，他就被稱為是本經的「當機」。此外，經文中在「舍利子」的前面，若加上「何以故」三個字，則更容易明白什麼原故？前面是說觀自在菩薩在修行大智慧的時候，就悟了五蘊身心都是空無自性，而度脫了一切苦難，這是大前題；然後再說為什麼呢？此時佛喊了一下「舍利子」，這等於是佛問「舍利子，為什麼呢？」然後再自釋其原因：「因為色不異空，空不異色」，這是一切佛法的最深的總原理，就是：色不異於空，空也不異於色，色即是空，空即是色；因為法的本性如是，故觀自在菩薩能夠「照見五蘊皆空，度一切苦厄」。「色不異空，空不異色」，就是色和空 are not different (並非不一樣)。下面又接著「色即是空，空即是色」，那豈不是重複嗎？並非如此，因為這是從形式邏輯來看的。(在此插入一句話，諸位須知，在西洋及印度哲學及宗教中，都很講究「邏輯」一

門，所有的思辯，都必須合乎邏輯，且有很嚴謹的規律及形式，論說之人絕不可不遵守，佛法也一樣遵守這些邏輯規矩來作論說，而佛法中的邏輯學稱為「因明學」；心經中這段經文，就是依照因明學的方式來提出立論的。有心者可研究一下因明學，則更能通達佛理。）從論理學來看，「非不同」(“is not different”)並不等於「就是」(“is”)，亦即·“is not different” ≠ “is”，換句話說，「不是不一樣」並不等於「一樣」(“not different” ≠ “the same”)，邏輯上，為了陳述的表現正確且嚴密，避免曖昧、模糊不清，所以必須要這樣換個方式再敘述一下。雖然在一般人日常的語言看來好像是差不多的，可是在邏輯上而言，不能當成是一樣的。因為在這兩種陳述相輔相成之下，便令整個立論嚴密完整(有如密不通風)，無懈可擊，因此第二個陳述是絕對必要的。所以，「色和空不是一樣的，空和色也不是一樣」；又，色就是空，空就是色。再進一步講，「色不異空，空不異色」是從「消極」方面來說：消極而言，它們「並不是兩回事」。然後，「色即是空，空即是色」，又更進一步從「積極」方面來講，「其實它們是同樣的東西」。

我現在來作個譬喻。例如：我在圓形的白板上畫一個紅色的同心圓，另外再畫一個等直徑紅色的同心圓，又畫一個藍色的同心圓，於是白板上就有三個同心圓。

我說：紅色的圓代表「色」，藍色的圓代表「空」。然而「色不異空，空不異色」，又「色即是空，空即是色」。換句話說，「紅色的同心圓」實不異於「藍色的同心圓」，而「藍色的同心圓」也不異於「紅色的同心圓」；其實更進一步講，「紅色的同心圓」就是「藍色的同心圓」，而「藍色的同心圓」也就是「紅色的同心圓」。為什麼？因為等直徑、等圓周、等面積，而且同在一平面上，所以是「不異」，故是「一樣」。這樣講你們可能稍微懂了一點。我現在再作一個譬喻，你若不能了解下面這個譬喻，則這一段經文根本無法通達，會變成只是一個玄之又玄的「玄學」。不過我現在一講，你們可能馬上就懂了：這一個圓形白板代表真如本性，「色」和「空」都是在真如本性上所畫出來的兩個「同心圓」，所以「真如本性」、及「空」與「色」，三者皆等直徑、等圓周、等面積、同在一平面上（等直徑、等圓周、等面積，是指「內涵」相同，在同一平面上，義指「本體」相同），是故不同而同，但也同而不同。這樣有趣味吧？夠深嗎？很深且又很有趣。你如果不了這個是真如本性的話，你再怎麼說，也都是言說戲論，辯來辯去，還是搞不清楚，等到我們講『心經奧義』的時候，再更詳細地發揮、闡釋。

## ▲受想行識，亦復如是

這句經文是簡化（省略）的說法，若把它完整地陳述出來，則有如這樣：「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。」你看他（玄奘法師）翻譯得多漂亮：「受想行識，亦復如是。」真是神來之筆！今天先講到這裡。請合掌念回向偈：「願消三障諸煩惱……。」

## 壹、心經顯說——第五節

今天繼續講般若波羅蜜多心經，昨天講到「受想行識亦復如是」，先簡單復習一下，因為也許有人昨天沒有來，前面一段沒有聽到。

△『般若波羅蜜多』：「般若」是智慧的意思，「波羅蜜多」是到彼岸或度彼岸。全句即「大智慧到彼岸」之義。

△『**心經**』：「心」是心要；「經」是貫串或門徑。

△『**觀自在菩薩**』：觀自在菩薩和觀世音菩薩是同一尊菩薩，同體異名；前者為法身之名，後者為應化身之名。

△『**行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄**』：觀自在菩薩在深深地修行「智慧到彼岸」之法門的時候，忽然徹悟了，而以智眼照見了身心五蘊都是空無自性（無自性空），因此而能夠超越一切的苦難、苦災厄。

△『**舍利子**』：這句話是佛說的，其意涵：「舍利子，為什麼呢？」佛在經文一開始先像講故事一般地作了一個陳述，講述過去已發生的一段事實，然後再回到現前來，問舍利子。舍利子是佛的大弟子，舍利子就是舍利子，是同樣的意思，「舍利子」完全是翻譯梵文的音，「弗」即是「子」的意思，「子」是翻譯它的意思。世尊在此呼舍利子，可以等於表示如下的意思：「舍利子，為什麼呢？為什麼觀自在菩薩照見身心五蘊都是空無自性的時候，能夠度一切苦厄呢？」

△『**色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是**』：此即是世尊回答為何「行深般若」之後能「度一切苦厄」之原因（或原

理)。因為色和空是無異（沒有不同），空和色也是無異，更進一步說，色就是空，空也就是色，因此可說是「色空一如」。不但是「色空一如」，受、想、行、識也是一樣，因為五蘊是色、受、想、行、識，那麼受、想、行、識也是一樣，即是表示：受空一如、想空一如、行空一如、識空一如。整個陳述起來，在「受蘊」方面即是：受不異空，空不異受；受即是空，空即是受。在「想蘊」上：想不異空，空不異想；想即是空，空即是想。在「行蘊」上：行不異空，空不異行；行即是空，空即是行。「識蘊」也是一樣：識不異空，空不異識；識即是空，空即是識。整個的陳述玄奘大師就用「亦復如是」簡單概括了。

△『舍利子』：這是以下另外一個陳述。

### ▲是諸法空相

這個也常常很不易解，到現在為止，還沒有發現很理想的解釋，我現在試著詮釋一下：「是諸法空相」也就是這一切法空之相，「空」有一個形狀，雖然是空，但是它還是有一個相狀，佛在此即是說：「現在我們來嘗試描述一下這個觀自在菩

薩所證到的『空』的相狀——也就是試著申論一下『空』的樣子是如何呢？」在經文中的「是諸法空相」的「相」字下面，應該打個冒號（colon 兩點：）表示總起下文，下面的經文即是解釋此空理之相狀。這「空理」長得什麼樣子呢？請看：

### ▲不生不滅，不垢不淨，不增不減

這三個對子，可以用引號把它括起來。這就是「諸法空」的「相狀」，換言之，諸法的無自性空，其相狀是什麼樣呢？即是：「不生不滅，不垢不淨，不增不減。」現在來解釋這三個對子：「生滅」就是有為的相狀、或生死的相狀，生滅即是生死，有生有死是世間法，亦是無常法，法若「無常」，就表示有生有滅——若無生無滅，便非無常。「生滅」之義換個說法，就是「來去」：生就是「來」，死（滅）就是「去」。我們在這個世間出生，便是「來」，我們死掉的時候，就是「去」，因此，「有來有去」即是「有生有滅」，此即是世間法。然而諸法無自性空的相狀，是沒有「生」沒有「滅」的，也就是「沒有來也沒有去」，究竟無來去，這些（「不生不滅」等）指的都是究竟之法性，而不是表面上所現的相。

「不垢不淨」：這一切法空之相狀，其中除了沒有真正的生、滅之外，你不能說它是污濁、垢染的，或是清淨的，因為諸法的空相，是離於清淨或垢染的。

「不增不減」：茲舉個例子來解釋此句。我們現在不是在學佛嗎？學佛之後，你試自問：「我獲得（增加）了什麼東西呢？」你或許學到了很多東西。但是在諸法究竟的空相之中——沒有什麼增加，也沒有什麼減少。有句話說：「在聖不增，在凡不減。」其義即是：即使在聖人之中也沒有增加，在凡夫而言也沒有減少。那是指什麼呢？那就是真如本性。真如本性於凡於聖都無增損：修道、悟時成聖，於彼成聖之際，其真如本性並無任何增加；在凡夫位愚迷之時，其真如本性也未曾減少。

我在前面已經點出：「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，根本指的就是「真如本性」，唯有「真如本性」才能夠具如是的功能、如是的相狀，所以在般若心經裡講的「空」，根本可以和「真如本性」畫一個等號（equivalent），指的是真如本性而言。如果有生有滅，那是無常法，有染有淨，也還不是最高的；有增有減，也非是究竟的——唯有真如本性才能不生不滅，不垢不淨，不增不減。我們可以回顧

《六祖法寶壇經》，六祖惠能大師在大悟的時候，講了一個偈子：「何期自性本不生滅，何期自性本自清淨」。「何期」即是一種 surprise 「想不到」之義：真想不到真如本性是本來就沒有生滅！真想不到真如本性本來就是清淨無染的，但是，因為凡夫迷的關係，所以見有生滅、有染淨，因此，才會跟有生滅、染淨的有為法相應，因此墮於生死。然而這些都是無上法，講的都是最高的東西，若不能作如是解，則即使作無量言說揣測，也還是茫然。

### ▲是故空中無色，無受想行識

這又是另一個陳述 (statement)，前面所說的「是諸法空相」，乃指這一切法空的相，是不生不滅，不垢不淨，不增不減，有這樣的性能，故說「空」中無「色」，亦即，在這空無自性之中，你找不到「色」的自體性。

「無受想行識」，即無受、無想、無行、無識，也就是講沒有五蘊——色、受、想、行、識。因為諸法空是不生不滅，所以它裡面就沒有這些受想行識；所謂的「無」，是指「究竟無」，並非「幻相無」。讀到這裡，你可能又是一頭霧水，

怎麼會無受想行識呢？明明是有，怎麼會沒有呢？現在我再作個譬喻以說明之。例如：晚上的時候，你拿一盆水，在月亮下放著，你看到空中有一個月亮，盆裡也會有一個月亮，然而盆裡到底有沒有一個月亮呢？沒有。可是你明明看到盆裡有一個月亮，而空中的月亮有沒有跑到盆裡面來呢？沒有。空中之月實在沒有跑到盆裡，但是你還是明明可以在盆裡看到月亮！如果把盆裡的水攪一攪或是晃一晃，盆裡的水就蕩漾不定了，此時你還能看到月亮嗎？便看不清了。所以，盆裡的月亮是「因緣生法」，即是：因緣而生的，但實在是「生而不生」。這裡的「因緣」是指什麼？那「因緣」就是：你要拿一個盆，裡面要裝著水，而且要端到戶外、放在月亮下，不能放在屋裡，如果放在屋裡的話，還是看不到月，而且那盆水還不能晃動，水面要是平靜的，若有如是種種因緣具足和合之下，你才可以在盆裡看到月亮。可是月亮明明並沒有從天上來到這盆裡，我們清醒的時候，知道盆裡實沒有月亮，但是我們糊塗的時候，例如喝醉時，恐怕就會像李白一樣，到水中去撈月了。然而因為有種種因緣會合而確能成就了「盆裡有個月亮顯現」這件事，可是在那當下，盆裡面也沒有「實在的月亮」；雖然盆裡並沒有實月，然而我們還是因為種種因緣會合，而可以在盆中看到月。

因此，盆裡有沒有月？你說：「有」，這是對的；又對同樣的問題：「盆裡面有沒有月」？你若答說：「沒有」，也是對的。然而，反過來說，盆裡面有沒有月？你若說：「有」——這是錯的！再問，「盆裡有沒有月？」你說：「沒有」——也是錯的！盆裡有月，是對的，沒有錯啊！你看到盆裡有月，由於此表象所現之月乃因緣生法，此時你所看到的是因緣所生之幻法；然而盆裡沒有月，也是對的，沒錯，「究竟無月」，注意這個「究竟」二字，我們不看那個幻相，因為盆裡所現的相——是因緣生法、即是幻相，無實；所以，以究竟來講，ultimately是沒有月的，那個「究竟」即是六祖大師所說的「本」字：本來是沒有的；「本來」是什麼意思呢？「本來」是禪宗的話，禪語的「本來」不是originally的意思，不是指「以前沒有」，而是「從本以來」就沒有，用英文就很容易解釋，since or ever since，是從本以來就沒有；不只是現在沒有，而是以前沒有，將來也不會有；since就有這個意思，其動詞要用完成式，那完成式是包括過去、現在、未來三際。所以，從本以來，那個盆裡面，根本究竟沒有月亮的實體可得，但是，因為種種因緣和合，而生出月的「影像」來，然而「實月」還是沒有的，可是雖然沒有，看來卻像有啊！這就是所謂的「諸法不可思議」之處：有而非有，非有而有，因諸法具如是性，所以

才會令愚癡不解法性的眾生迷惑顛倒。

再講一個一般人都沒有注意到，諸法不可思議的奧妙之處。就化學而言，我們從初中就知道： $H_2 + O_2 \rightarrow 2H_2O$ ，我們把它視為當然，一定是這樣子，毫無疑問的。為什麼？因為實驗如此；可是你能不能告訴我，為什麼 $H_2 + O_2 \rightarrow$ （變成） $2H_2O$ ，即是水，而原來 $H_2$ （氫）的「性」和 $O_2$ （氧）的「性」以及「相」都變了！都完全不一樣，好像都失去了？有沒有注意到，「氫」 $H_2$ 和「氧」 $O_2$ 各自本來的性及相都失去了，而變成了「水」性和「水」相。因為氫氣（ $H_2$ ）本來的性是能夠「自燃」，而氧氣（ $O_2$ ）本來的性是能夠「助燃」；但是水的性就完全不一樣，而且正好相反：水性非但不自燃，也不助燃——而且還可「滅燃」！這豈不是太奇妙了嗎？再反過來說，氫加氧變成水以後， $H_2$ 和 $O_2$ 的性與相都沒有了，甚至於轉變成完全相反的性質之物，它們的本性與本相都完全失去了，而且變成完全相反性質的東西。可是很奇怪，當你把手電解以後，它又會回復原狀，氫還是氫，氧還是氧！又恢復其各自的本來性相。但是請問：在還沒電解以前，氫和氧各自之性跑到哪裏去了？藏在哪裏？電解之後，氫氧各自之本性，又從哪裏跑回來？能回答這問題嗎？因此，氫氧之本性在和合成水之後，有沒有失去呢？——可說是「失而不失，不失

而失」，很奇妙，是不是？一切諸法亦復如是，我們所看到的一切法都是如是奧妙「不可思議」，有如幻化，所以，經中說：眾生界「不可思議」，佛界「不可思議」，世間出世間一切法皆「不可思議」，這就是禪宗最深的一個道理。然而，我們眾生都有一個最大的問題：我們都喜歡「思議」，我們如果沒把事情「想通」的話，一定很苦惱，或很懊惱，而且非打破砂鍋問到底不可。可是很奇怪，有些人問到某個程度，覺得可以了，就信受了；有的人則須問得多些，有的人問得少，有的人甚至問到砂鍋都已經打破了，不但打破而且還打碎了，他還是想不通，還是不能信受，這種就是「鐵齒」的人。因此，唯有大根器、善根、智慧具足的人，才能直接頓入不思議境界，凡夫的這些種種思議、推理的過程對他來講，都是 rubbish, garbage (垃圾)，他都不需要，而直接一門頓超，當下離言，頓入不思議境界，頓然了達「諸法如是故」或「法爾如是」的甚深不可思議境界。

「頓入不思議」就是放棄一切凡夫、世間、外道的思惟和議論。「思」即是思惟，「議」即是議論。所謂「思惟」是什麼呢？思惟——是第六意識的功能，第六意識的功能主要是「分別」(Differentiate)，分別一切性相等。我們之所以能夠發表言論、陳述種種意見，主要是依第六意識的功能；但是，我們種種的邪見、妄想……等

等，也都是依於第六意識的運作，所以，我們在念佛、打坐的時候會打妄想，也是因為第六意識的關係；如來說種種法，主要也都是為了破除我們的第六意識之妄想、分別，讓我們不要墮在凡夫依於六識的妄想言思議說境界，而入如來境界。

在法華經裡，佛說：「諸佛智慧無量，而三千大千世界的諸大菩薩以及聲聞、緣覺集起來共思惟、思議——如來之智慧，都不能測知。」佛又說：「不能測的原因，就是因為他們思議。」所以，禪門有句話——「當下放下」。其義謂「當下放下一切言說戲論，不復思議，如是即能契入如來聖智。」

心經裡面講，「是故空中無色」，因為諸法之本相——空相，是不生不滅、不垢不淨、不增不減，所以，諸法空之相，是沒有色受想行識。然而應該加一段話——雖然沒有色受想行識，但是也因為有種種因緣的關係，而現出有色受想行識的幻相；雖然現出色受想行識，然而因為皆是因緣生法的關係，所以仍然是幻化不實；所謂如幻者，是如幻而「有」，亦如幻而「空」。例如：盆裡的月亮是「如幻而有」；但是因為如幻，所以其「有」也是空無自性可得的——所以盆中的月相，也是「如幻而空」。因此，色受想行識，在法性的「空」中，是畢竟無的；亦即，以

「究竟」而言，是沒有的。無「色受想行識」，是講五蘊空無自性，為總說一切法皆無自性空，下面則是再分別詳細講：

## 壹、心經顯說——第六節

### ▲無眼耳鼻舌身意

「眼耳鼻舌身意」是六根。為何稱此六法為「根」？因為此六法是眾生「生死之根本」，故稱之為「根」。在菩薩摩訶薩（大菩薩）證入了諸法的空相之後，在這諸法實相的空相之中，照見眾生所依持的有為的六根，也是有如幻化的；也是「如幻而有，如幻而空」。所以說，於此諸法空相之中，也究竟實「無眼耳鼻舌身意」六根之實自性可得，眼耳鼻舌身意亦是如幻如化。

### ▲無色聲香味觸法

「色聲香味觸法」謂之六塵。為何稱為六塵？因為此六法有如塵垢，能覆蓋我們的「心鏡」與「心日」，令失其本明之性，而成「無明」。故稱之為「六塵」。六塵亦如幻而有，如幻而空。所以於真如空性之中，實「無色聲香味觸法」之自體性可得。

## ▲無眼界，乃至無意識界

這裡是講「十八界」亦空無自性。但經文只提十八界的第一項（眼界）及最後一項（意識界）為代表，中間省略了十六項。「十八界」是：「六根」加「六塵」加「六識」。六根和六塵上面已說過。六識即是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。六識之名只在六根之下加一「識」字，因為六識是依六根而起，故其名亦與六根同。十八界是什麼意思？「界」就是界限、範疇（Realm or Domain）之義。十八界就是十八個界限、或十八種範疇。佛在總說「一切法」的時候，便常講「十八界」，此六根與六識是有情界之法，而六塵則是無情界之法。再者，六根加六識又合稱為「十二入」或「十二處」，為何稱為「入」呢？因為外在的一切法都是從這十二個孔道，進入我們有情的身心，所以稱之為「十二入」。「十二處」即是指

我們有情攝受、領納外塵，以及消受這外塵之「處」，都在這十二個地方，故稱為「十二處」。有情界的「十二入」再加上無情界的「六塵」，即是十八界。又，此有情界、無情界合在一起的十八界即是代表「一切法」，故總說一切法的時候，就簡稱為「十八界」。十八界為：

六根界——眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界；

六塵界——色界、聲界、香界、味界、觸界、法界；

六識界——眼色識界、耳聲識界、鼻香識界、舌味識界、身觸識界、意法識界。

因此，「六根界」加上「六塵界」，再加上「六識界」，合在一起就是「十八界」，表示一切法有十八個範圍，或範疇。

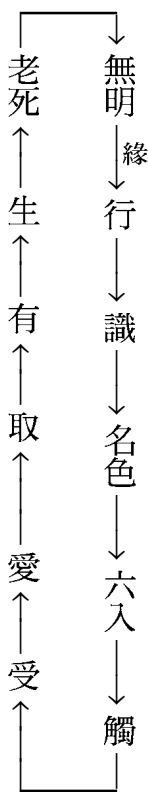
綜上所說，此段經文之義為：「不僅是色、受、想、行、識（五蘊）無自性空，眼、耳、鼻、舌、身、意（六根）也是無自性空；色、聲、香、味、觸、法（六塵）無自性空，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識（六識）亦無自性空；連六根、六塵、六識三者和合而成的『十八界』其中一一法，亦皆無自性空；不但其一法各別是無自性空，其總合之相，也仍是無自性空。」

## ▲無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡

這一段是指連「十二因緣法」亦無自性空。十八界屬於世間法——不但凡夫境界的十八界是無自性空；連一切法的生滅之總原理（十二因緣法）中的「生滅門」，以及依十二因緣而證聖道的「還滅門」也都是空無自性的。

「十二因緣法」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、憂悲苦惱，一大苦聚。」我們常說：「佛法是講因果的」，而佛所說的「因果法」是很深的道理跟智慧，這因果法是出於那裡？即是出於這「十二因緣」，「十二因緣」即是十二種「因」和「緣」，此十二法形成一個循環，輪迴不斷，彷彿一個圓形一樣，有始有終，亦無終無始。這「有始有終」亦「無始無終」的現象，好有一比，例如數學家以圓規畫一個圓，然後分析此圓之圓周是由無量的點構成，在這無數的點之中，一定有一個點是當初畫時的起點；但是也可說沒有起點，為什麼呢？因為你已找不到這個起點了。然而當時在畫的時候，必定是從某個點開始畫起，所以說，必定有一個起點，也有一個終點（有始有終）；但是，也已無法指陳出何者為起點，何者為

終點（無始無終）。這正好說明了十二因緣：眾生的生死、煩惱，就像這個圓一樣，最初必然有一個開始；因有開始，故亦有個結束，有頭有尾，有因有果，但是也已無法指陳何者是因，何者是果——因復為果，果又成因，因又成果，果再成因……，好像一個環環（Link）一樣：



「無明緣行」的「緣」是什麼意義？「緣」在此處是及物動詞，其義為「以……為緣，而有……」；因此「無明緣行」這句話用白話來說，即是「以無明為緣，而有行」。「無明」是什麼意思？無明是一種狀態，當眾生心中產生愚癡、不明道理的時候，此狀態即稱為「無明」。而「無明」一產生的時候，馬上就會有「行」接著生起，「行」即是行蘊之「行」——指心行、亦即是心的作用。因為一念愚癡（惑）產生時，這個心就開始動，故稱「無明心動」；以佛智來看，我們心

會動，都是因為無明的關係，一切的動都是「妄動」，我們沒事兒的時候，身或心都要動它一動。例如：小孩子，教他靜靜的坐著，那是沒辦法的事，他會受不了的，那是因為他心中無始以來所積集無明業力的關係，令他一定要動，要叫他不動，比死還難過——其實我們大人也差不多：沒辦法坐著，身心一動不動。

其次，「緣」的意義，也是條件，因為無明的關係，以無明為緣（為條件），所以得到一個結果，就是「行」。接著講「行緣識」，因為有「心行」的關係，表示心開始活動，開始運轉，於是就有「識」產生，換句話說，心動之後即生「識」，此識即為本識（「阿賴耶識」），接著又據阿賴耶識生出「前七識」，又稱為「七轉識」。「識」即是分別、識別、了別之義。例如：你在街上看到一樣東西時，只是粗略地知道其為何物，尚未對它有任何價值判斷，然而由於無始的業習力之故，你會在一剎那之間，馬上會去分析、研判它，那時候就是開始所謂的「起分別」了；起先光是看，沒有用心去分辨，是不會去分別外物的美貌、高下等價值的，因此，一定要「用心」（起心行），而這「心」一「行」就有「識」之了別作用產生。其次，「識緣名色」有「識別」產生以後，就會有名色，「名」就是精神，「色」即是物質，亦即：因為有分別產生，所以有「精神」和「物質」兩種對

立之法產生。接著，「名色緣六入」，精神和物質之對立產生之後，就有「六入」生起，六入即是「眼、耳、鼻、舌、身、意」，亦稱六根。然後，「六入緣觸」，六根生起以後，以六根為緣，就會有「觸」產生。「觸」就是和外界的六塵接觸。「觸緣受」，六根接觸六塵以後，以此為緣，就會有感受之果產生。「受緣愛」，有感受以後，（以受為緣）就會產生種種貪愛。「愛緣取」，產生貪愛以後，（以貪愛為緣）就會想要把它抓取來。「取緣有」，取來以後，就佔有、擁有。「有緣生、老死」，擁有以後，以此為緣就會有生老病死、憂悲苦惱等「一大苦聚」之果生起。以上簡單扼要說明了眾生生死煩惱的整個循環（cycle）。

更進一步說，生命開始的時候也是如此：我們這個色身叫「前陰身」，人死掉以後，就稱為「中陰身」，再去投胎以後叫「後陰身」。「陰」即是五陰、五蘊之義；「中陰身」即人死後還沒有去投胎之前，七七四十九日之間的生命狀態，中陰身雖然沒有與我們一樣的這種色體，但是它還是一種「色法」，並不是純然精神的存在，而且它還是有知覺，也還是有種種的苦惱、恐懼、期待……等。在中陰身還沒有去投胎之前，它完全由業識所驅使，由於無明心動的關係，它又會去投胎，（假如它不墮入鬼道的話），到了該投胎時，它就會去投胎，其實去投胎就是所謂

的「無明緣行」所產生的動作。「行」亦是「意志」之義，（所謂「求生意志」），以有此「心行」產生，它就會想要去投胎，入母胎之際，即由本識（指第八識——阿賴耶識）與父精母卵和合在一起成為所謂的「受精卵」，然後生出七轉識。識有了，漸漸的，頭、腳……等身分都漸漸成形，那就是「名色」。本來中陰身只有神（識）而已，現在身心支分都有了，「名色」就成就了。有了名色以後，漸漸就產生，所謂羯邏藍位，第七天以後，開始產生六根（亦即「六入」）——眼耳鼻舌身意。而六入緣「觸」，因為和母體有所接觸，就是一種觸，有觸就有「受」，有受就有「愛」，因為有所受——苦受、樂受……，就會有貪愛產生，有貪愛就會有「取」、「有」……等等，這是在母體中就會有的現象與過程，這便是眾生生命的發生之源起（origin）與過程，亦是「十二因緣法」，或「十二有支」，因為總共有十二項，十二有支的「有」就是「有法」，也就是因緣法、生滅法。

眾生界雖然有這十二因緣法——無明緣行，行緣識，識緣名色……等等，這整個過程，但是在諸法的「畢竟空」、「無自性」之中，實在也沒有「無明」，也沒有「無明盡」。「無無明」是指十二因緣中的「生滅門」空，而本經此處，即以「無明」一項，代表了「無明緣行、行緣識……」等十二有支整個過程，所謂「順因緣

門」或「生滅門」，亦即是順著無常的因緣，而隨順流轉生死；然而如果你修行佛法的話，就是反方向而行，即是「無明盡」，所謂「逆因緣門」，亦是「解脫門」。十二有支的「逆因緣門」，若整個說出來，應是：「以無明盡故行盡，以行盡故識盡，以識盡故名色盡，以名色盡故六入盡，以六入盡故觸盡，以觸盡故受盡，以受盡故愛盡，以愛盡故取盡，以取盡故有盡，以有盡故生盡，以生盡故老死盡。」而本經此處就以第一句「無明盡」代表整個的還滅門：「以無明盡故行盡……」。而「亦無無明盡」，即是說：十二有支的還滅門亦空。

以前不學佛時，「愛、取、有」，所以會有「生老病死」；現在開始修行，要怎麼修呢？若依十二有支來修，首先，修「不有」，即是不擁有、不佔有任何一法。要怎麼修不佔有呢？就要修「不取」，你如果要「取」的話，一定會「有」。可是「不取」又要怎麼修呢？那就要修行「不愛」，不愛是指不貪愛，以不貪愛才能夠真正「不取」。而不貪愛，要怎麼修呢？那就必須修「諸受無實，諸受虛妄」，體入種種感「受」都是虛妄的。如果看破「受」是虛妄之後，自然不會去貪愛。然而你又要怎樣才能看破「受」是虛妄的呢？那就須要去觀察，去參這個「受」乃是由「觸」而來的，追根究底，進而參「觸」也是虛妄的。怎麼修呢？等

我們談「心經與禪密修行」時再詳細講。

「逆因緣門」，即是解脫門，就是一步一步返回去修，往上解脫，本來生出來時，是從種子到根、莖、花、果，然而我們要修時，則須從末而本，先從花、果、莖、根（現行），漸次修到「種子」，最後才連根拔起。此處所謂的「根」、「種子」就是指無明，「無明種子」在我們業識的深處，要修到最後才能連根拔起——「連根拔起」的意思是轉變業識。現在開始起修的時候，只能修最外圍、最粗顯的口二業，漸漸的由外而內，再修到心識的前六識，斷「分別我執」，由末而本，如是漸次修到第七識，再分斷「俱生我執」，如此一路修下去，最後才達本識（第八識），因為那個「本」是很深的，沒有辦法一下子觸及。例如：除野草，野草如果很高的話，很難一下子連根拔起，要先砍掉一些，然後再慢慢治它的根。

依「逆因緣門」而修到最後一項時，亦即是修到最初的「無明緣行」，而證到「無明本來也是無自性」，便是證了「無無明」，第一個「無」是沒有（without）的意思，第二個「無」和「明」字是連在一起的，是一個專詞：「無明」，又稱為惑。「無無明，亦無無明盡」，義即：不但沒有無明，也沒有無明盡。「無明盡」

即是我們藉著修行之力把「無明」惑都滅盡了。若見諸法空相，則見連這「斷惑」之事也是空無自性。

「乃至無老死，亦無老死盡」，「盡」即滅也；「老死盡」就是修到「老死」都滅掉了，也就是超脫，然而超脫了以後，看到也實無超脫之事，這稱為「無老死盡」。換句話說，例如已證到了解脫以後，認為「這就是解脫」，那樣便「還是沒有解脫」！因為那便還是「被解脫所縛住」，所以沒有真正究竟解脫；若證到解脫了，又再更進一步，照見「其實也沒有所謂解脫這回事」，這就更高了，這才是真正解脫、大解脫了，亦即是所謂「無餘涅槃」、或「大般涅槃」。

「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」，這是十二因緣法，修十二因緣的人，謂之「緣覺乘」，亦即是以修行十二因緣，觀察世間這「十二因緣」而得到覺悟的人，稱為「緣覺」。緣覺乘這「緣」字，即是指這「十二因緣」。

## 壹、心經顯說——第七節

### ▲無苦集滅道

這是聲聞乘人所證的境界，即是四聖諦——苦諦、集諦、滅諦、道諦。何謂「聖諦」呢？「諦」就是「真理」之義。這真理是聖人所證，聖人是指佛，因為是佛所證的真理，故謂之聖諦。所以，「四聖諦」即是聖人所證的四種真理。

#### 一、苦諦

「苦」是什麼呢？「苦」即是八苦——生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、五陰熾盛苦，因為一切世間都不離此種種苦，所以世間不管你多麼富有，也會有這種種苦；不管你多麼貧賤，也是有這種種苦；不管你學識多麼高，也是有這種種苦，學識多麼低，也一樣有這種種苦；不論你子孫多麼的隆盛，會有這種種苦；即使沒有子孫，也一樣有這種種苦；儘管你活的多長壽，會有這種種苦，多麼短壽，也照樣有這種種苦——世間上每個人都一定會碰到這些苦

事，因為這是世間一切眾生必然遭遇的現象，此亦即是眾生界的「共業」。有這八種問題——八苦，所以佛說：「人生即是苦。」There is no escape.（逃不掉的。）

上從最尊貴的帝王、大臣，下至士、農、工、商，甚至奴、僕、娼、優等，沒有一個人能夠幸免、而離於這八種苦；再怎麼有錢、有權、有名、有位、有勢，也沒有用，還是一樣有這八種苦；然而有財、位、權、勢的人，會不會比較少受一點？以及，相反的，無財、位、權、勢的人，其所受苦會較多或較少一點嗎？這並沒有必然的關係；有財位權勢的人照樣有生、老、病、死苦，以及愛別離、怨憎會、所求不得、五陰熾盛苦，不一定較多或較少。舉例而言，如：生病、產難……等，有錢人會不會有？老、死之苦，有錢人會不會有？答案顯然是肯定的。有錢人會不會有愛別離苦？會有的，例如：有錢人也會因離婚、出國、出差……等而受「愛別離」之苦；有錢人會不會有怨憎會苦？一樣有的，如：情敵、政敵、商界之敵……等等一大堆；有錢人會有「所求不得苦」嗎？也是會有的，有句俗話說：「人欲節節高於天，愈是有錢愈愛錢」！什麼是「所求不得苦」？例如：你們現在讀書求學位，求到之時固然很好，但是，還沒求到的時候，現在不是很苦嘛！——其實是：不但還沒求到的時候很苦，連正在求的時候也很苦，而且得到的時候也不見得快樂到那裡

去，那快樂也不見得能持續多久！因為當你得到的時候，通常都會覺得「也不過如此」！所以，拿破崙亦因為如此，才會遭到最後的失敗——因為永遠沒辦法滿足，永遠有所求；而每個人都是一個「小拿破崙」，永遠不會滿足，故永遠有所追求，也永遠有「所求不得苦」。又如：一個資產數十億的大企業家，他的錢夠不夠多？其實不夠多，他必須還要再多，他若不繼續不斷增多的話，他就會「死掉」——業績沒有成長，企業就會完蛋。我們缺的是小錢，他是缺大錢，因此他可能比我們更苦。

除此以外，五陰熾盛苦的飢、渴、寒、熱、淫欲……等，這些生理上的苦惱，有錢人會不會有呢？不管你多有錢，照樣會有飢、渴、寒、熱、淫欲等的苦惱，沒有錢的人當然也會有的；因此世間一切的人，都會有這些苦惱。

佛所說的苦，不是假想所生的苦，不是「拜倫式」或「雪萊式」的那種苦——非騷士墨客「為賦新詞強說愁」的那種苦。佛所說之苦，是實實在在的，就在我們週遭、身邊，乃至我們自己身上，天天、時時都在發生的；我們身在其中，然而我們卻常常忘掉，或沒有注意到，也沒有想到過，甚至常不知不覺；直至到佛提出來

以後，才想到、且認為極有道理。順便講一下，佛教不是「悲觀」的，世間也沒有所謂悲觀，或是樂觀；「悲觀」或「樂觀」也都是凡夫妄想分別的詞語；因為真是有八苦這些問題，而佛法是在闡釋與解決這些最實際、最迫切的問題的，事實上，這些才是世間人最須要立刻解決的問題——不要因為聽到佛說「人生即是苦」，就馬上產生「佛教是悲觀消極的」這種愚癡的想法，佛法不但不是所謂的悲觀消極，反而正好是最積極的：因為只有佛法才能不逃避這些問題，而去正視它、面對它、了解它，進而解決它。

聲聞乘四聖諦的第一個聖諦——苦聖諦，即是指以上所說的八苦，因此佛說：「人生即是苦。」這是佛深入觀察、體驗人生世相以後，而得到的結論；因為佛體驗出人生即是苦，為要解決此苦，因此佛便去修道，以求能解決一切眾生老病死等苦之方。然而，苦諦只是「果」（結果），至於此苦是怎麼來的呢？諸苦生起之「因」是什麼？諸苦生起之因便是「集諦」。

## 二、集諦

「集」即是聚集之義（assemble），亦即是十二因緣，眾生的苦從那裡來？根本

上是從「無明緣行」……一直到「愛、取、有」，乃至生老病死，這十二因緣來的。換句話說，若瞭解十二因緣，就能知道眾生的苦是怎麼來的。所以，苦是「果」，集是「因」，集諦就是講眾苦生起的原因；因為諸法的生因不會只有一個，所謂「法不孤起，眾緣和合而生」，所以諸苦生起之因也一定不只一個，而是由眾緣積集和合而起，故稱「苦生起之因」為「集」諦。故集諦是指出有情眾生的境界——眾苦的發生、以及受到苦報的結果，要怎麼才能超脫這些呢？佛說：你若想超脫於此，就要達到「滅諦」的境界。

### 三、滅諦

「滅諦」，即是滅苦之義，把所有的苦都滅掉，滅生、老、病、死苦，滅愛別離苦，滅怨憎會苦，滅五陰熾盛苦……等，超越這些苦的總結果就是「滅諦」之境界。「滅」又稱為涅槃，涅槃（梵文 *Nirvāṇa*）即是滅煩惱、生死之義，而不是死掉的意思，有人誤以為佛涅槃是佛死掉了，其實是寂滅之義。然而要怎樣才能達到滅煩惱、生死的境界呢？那就要修證「道諦」了。

## 四、道諦

「道諦」，是指八聖道、或八正道，或稱「八聖道分」。八正道的「道」即方法之義，八種修道的方法，讓你身語意三業都能夠是正確、無偏、無缺失的，謂之八正道。八正道即是：正見、正語、正業、正命、正思惟、正精進、正定、正念。說明如下：

1. 正見：「見」即知見、觀念，學佛修行，知見要正確無偏差，稱為具有「正知見」，這在修行菩提來講是最重要的；有一些學佛者，因為知見、觀念不確不當，所以，其所修的都不對。正知見是八正道之主體。正知見其實就是智慧，因為最高的正知見就是「佛知、佛見」，而我們學佛的最終目的，就是要悟入佛的知見，而離於凡外邪小的知見。因此八正道首先標出「正見」，其深義在此。是故，我們學佛，事實上，是以「正見」為始，也是以「正見」為終：亦即開始時便要依佛所開示的正知見去修行，最後也是為了要親證此正知見——悟入佛之知見：「入佛知見」即是成佛。

2. 正語：即言語要正確無失，不作一切非理、非法、惡濁之語。要如法而語，若為人說法，必須不違佛所說，乃至無一字違於佛說，不可非法說法，法說非法。

3. 正業：指身業、口業、意業三業都是正當而無缺失的。

4. 正命：指謀生所做的事業、職業要正當。例如：不能以殺為業，而自活命、以盜為業而活命、以淫為業、以妄語為業而活命等……來做為職業；以殺盜淫妄等為業，都是不正當的，稱為「邪命」。修行者應清淨身、語、意三業，且依法而活命，離於一切不正之活命方式。

5. 正思惟：即思惟要正當，才能增長聖智。此處所說的思惟，特指在禪定中所修的「慧觀」而言，而非一般的思考。二乘行人在禪定中，應依法思惟「苦集滅道」四聖諦理，如此才能增長道力與道心，而成就聖智，若如是思惟者，方是正思惟，若思惟其他，例如思惟世間法或外道法，即是「不正思惟」，不正思惟便違佛教。

6. **正精進**：即努力、用功。精進要正當，才能速證菩提，乃至成佛。例如努力而一心修定，思惟四聖諦，即是「正精進」，若是精進修外道法、或努力營求世間法，求名聞利養，便是「不正精進」。

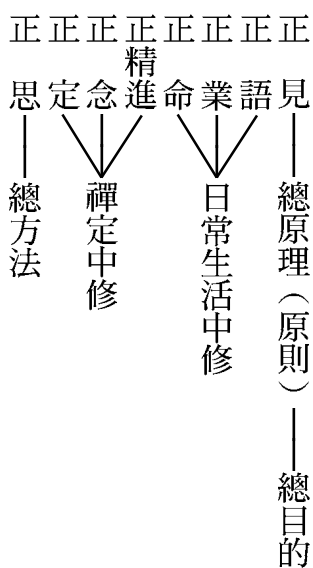
7. **正定**：修禪定要正當，才能修得對，要修佛的無漏清淨之禪定，不可雜修外道的禪定。例如：有的人打坐時，兼練氣功、或修「精氣神」、或修「氣脈」、冷、熱等，或有人觀「靜」、觀丹田等，皆是雜修、盲修，皆非佛之正定。佛之正定為依四念處修，或修五停心觀（不淨觀、數息觀、因緣觀、慈心觀、念佛觀）等，方是正觀、正定。修習正觀、正定方能斷惑、證真。

8. **正念**：「念」即念頭之義。「正念」即是念念之間都要正當。又有譯成「正慧」，即智慧要是正當的，因為外道之人有邪慧、而世間之人有世智辯聰。

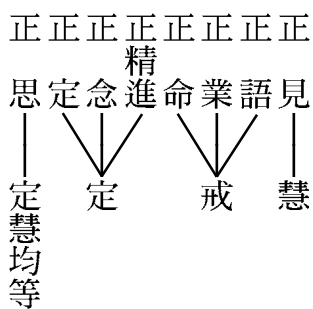
綜上所說，總說八正道，即是開始的第一項的「正見」，依正見起修，中間的「正語、正業、正命」三項為在日常生活中、行住坐臥中所修持的；其次「正念、

正精進、正定」三項為在禪定中修習的。此中，正念一項，即是指修行「四諦觀」的要則，即須念念皆正，念念皆在正法之中，不離佛之聖諦正法，方稱「正念」。若以表解來顯示，即為：

【表一】



【表二】



法華經云：「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世：開示悟入佛之知見」，即開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見；亦即，為了要開示眾生正知見——

佛的知見，令眾生能夠悟入佛的知見；因此，一切修行都是為了證入「正知」、「正見」。「佛知佛見」即是佛自身所證的智慧境界。

眾生的知見大都有所偏差，因而要修學佛法，修到最後，方能證得佛之最正知見，即所謂「正遍知」，亦即是無上菩提（阿耨多羅三藐三菩提），（表二即顯示：依正知見而修戒定道，即得正念之慧。）但是，開始修的時候，即必須知見要正，只是善根尚未成熟而已；學佛的難處就是在這裡：一開始時就必須要具正知見，否則的話，會走岔路，或是走彎道、繞冤枉路，浪費功夫，乃至誤入歧途，不可自拔。

其次談這八正道的修行時所取之相。如果依二乘的修法，主要都是在打坐（禪定）中修的，並不是我們平常所講的所謂「在行住坐臥中修」。當然，這八正道你也可以把它當作表面的意思，但是事實上四聖諦主要還是在打坐中精進地修「四諦觀」的。進一步而言，其實一切佛法中所說的「修行」，主要都是指在打坐中修，若說是在行、住、坐、臥中修，那是方便的輔修，正修則必定是指於禪定中修。不但成佛時是坐在金剛座上修成，連由凡到聖，由欲界定到色界定，由色界定到無色界定，由無色界定入滅受想定，由外凡位到內凡位，由小乘之初果到二果、三果、

四果，以及菩薩從初住至十地的修證，都是在定中修，在定中成就。為什麼？若不入定，即是散亂心，散亂心不可能證無漏道，而斷有漏的煩惱，而成就無漏的智慧與法體。或者再更進一步講，若無打坐，就沒有佛法了，而只有「相似佛法」，為什麼？因為你若不打坐，心是散亂的，所以你所修的法，都是「與散亂心相應」，而不是「與定心相應」，一定要與定心相應的佛法，才是真正的佛法，也才能深入契合清淨之法性，因此我們末法時期所修也多是散亂心在修行，如「散心念佛」等等。

散亂心就好像波浪起伏不定一樣，念念變滅，念念遷謝，因此學佛的人常會覺得：「昨天明明修得好好的，今天一覺睡醒，怎麼就都不見了，乃至無蹤無影？」這是因為你修行時的心是散亂的，所以「法」所能達到的深度，只在你的心浮面，只在前五識——眼、耳、鼻、舌、身的層面上，甚至還達不到第六意識，因為心中還是不住地在妄想、分別而不為法所熏染。然而要怎麼修行呢？平常我們凡夫所依據的都是前五識（眼耳鼻舌身）以及五塵（色聲香味觸），這些都是波動不定的；我們更依於前五識而起第六意識，於是又更令心動蕩不定，更加妄想、分別。我們凡夫所修，通常只能達到前五識的境界，至於第六識則已是二乘所修斷的境界。第

七識——末那識是「我執中心」，這是菩薩所修斷的境界，因為菩薩才能真正破我執，俱生的「我執中心」一破，即是無「我相」，當然是要先入禪定才能深入、明見此妄識，而照破之，因為入禪定，心才得靜止，善法才進得去，否則心的表面動蕩不定，就把善法阻止在外面，進不去了。至於第八識——阿賴耶識，則是大菩薩成佛所修的境界，菩薩摩訶薩轉業識為清淨識，將第八業識的無明之業習整個轉掉，變成智慧，而成就「大圓鏡智」。所以，如果學佛而不靜坐，還只是五根表面上的修行，無法真正斷惑證真，故可說只是稍微結緣、熏習、長養善根而已。然而靜坐是否就是真正在修行？那可就不一定了，要看怎麼坐，須有方法才行。而佛教禪定止觀法門是很深奧的，不只是盤腿就可以了。

佛法講的「正精進」，是指初夜分、中夜分、後夜分勤行精進，因此可說是幾乎整個夜裏都在靜坐；那麼白天做什麼呢？睡大覺嗎？連晚上都精進不息了，白天怎麼可以睡大覺，所以如果坐個二、三十分鐘，就受不了，要動一動的話，怎麼成呢？那是道心還沒有生起，須努力精進。

現在解釋完了「四諦」，話歸正題，回到「心經」上面。這段心經說：「無苦

集滅道」，即是說二乘境界的苦集滅道四諦，也都是無自性空，分別言之，即是：「苦聖諦無自性空、集聖諦無自性空、滅聖諦無自性空、道聖諦也是無自性空」，因皆是一真如心所現之境界故。

### ▲無智亦無得

這有二義，一、是指小乘修行人所得的聖智與道果；二、是指大乘菩薩行者修行所得之聖智與道果。先說小乘的境界。證了苦集滅道四諦以後，即得到聖智，小乘修行八正道，得到「八忍、八智」之聖智，八忍八智合稱「十六心」，是小乘所證到之十六種智慧。這是在修苦集滅道時之觀法——苦諦觀、集諦觀、滅諦觀、道諦觀，修這些觀行成就時，便生起八忍八智十六心，「十六心」生起時即能依之而斷三界之三毒煩惱，而度三界之生死苦，證「得」聖道解脫。心經上說：小乘所修得的十六心智慧，以及所得到的聖道、解脫、涅槃也是無自性空。

「亦無得」，「得」是特指小乘人所證得之四道果及涅槃。小乘所證有四果——初果須陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿羅漢。

初果須陀洹：又稱「預流」或「入流」，「入流」即是入聖人之流。證到初果的聖人，七次往返生於天上人間，即證到阿羅漢果。

二果斯陀含：又稱「一來」，即是再來此欲界受生一次做人，就能證到阿羅漢果。

三果阿那含：又名「不來」，因三果的聖人不須再到此人間來受生，而於此生報盡時，便化生於色界的「無頂天」（阿迦尼吒天）繼續修行，而在那裡證得阿羅漢道。

四果阿羅漢：證了四果之聖人，便已經了脫生死，不再來三界受生，這一生是最後身，此身報盡，即入涅槃。

其次，「無智亦無得」，同時也指大乘菩薩所修證到的智慧與所得的果位，大乘菩薩修行有五十三階位，三賢十聖，階階地地皆是菩薩之果位，皆是有所證得之賢聖。

而般若心經在此總說「無智亦無得」即是說：不但小乘所證的八忍八智的十六心與四雙八輩等皆無自性空，連大乘菩薩所修行的諸波羅蜜、四無量心，及三賢十

聖種種道果階位也皆是空無自性，唯是一如所現。

## 壹、心經顯說——第八節

▲以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃

承上而言，從「以無所得故」開始，是講菩薩的究竟境界。菩薩的究竟境界是：「因為於理上究竟無所得故，所以於一切事也實無所得」，這樣即是畢竟無所得，實在沒有得到什麼。

「無所得」的境界很深，很難體會，而且要智慧開了，得正解，乃至「勝解」，才不會錯解佛義，否則反而墮入斷滅空的邪見，變成誹謗正法。現在舉一個很普通的例子而言，例如我們在座的各位這一生都還算過得不錯，能到美國來留學，乃至拿到種種學位，得種種榮譽，照古人的說法，可算是已成就了一點「功

名」，雖然不一定有什麼利祿，不過已經很不錯，很有福報了。然而等到將來我們臨命終時，我們都知道我們什麼都沒有，這一切的功名利祿什麼都帶不走，唯有帶著業識而去；這種狀況簡言之，即是「無所得」，什麼也得不到，有如幻化泡影。順便提一下，你最好能常常作如是思惟：「我這一世要走的時候，能不能沒有遺憾的，而且至少有一點點安慰的走？」如果真能沒有遺憾而且有點安慰地走，那不是因為你拿到多高的學位，或發了多大的財，也不是因你的子孫多麼好、多麼多——而是你在這一輩子畢竟也做了一些對他人有益的事！因為功名利祿都是為「你自己」的，對於未來臨命終時，你能不能沒有遺憾、尚且有些微安慰，甚至能沒有絲毫恐懼、怖畏地走，這完全要看你所做的事中，包含了多少利他的功德而定：有幾分功德就會得幾分安慰，離幾分恐怖——面對死亡的時候，過去所作的功德善事，小至於布施給孤兒院、供養三寶，鋪橋造路等有漏之功德，大至於精進持戒，修六度、四攝，成就自他，這些都是讓你能夠在人生的最後一刻，真正覺得有點安慰，而令你離於生死恐怖的事，其他的事，都靠不住。所以，此生行有餘力，就應努力的修些功德、積些德，俗話說：「多做一些積陰德的事。」所謂「陰德」是做了而不求人知的事，因為如果欲求人知，就會有可能只是為了讓別人知道——為求名聞

恭敬，乃至利養——而做，那種事做來，不但是否能成就功德或福德，是一個問題，有時可能還是在造罪。所以修功德應不求人知，雖然也未必要「偷偷地」修，或「怕人知道」。

「菩提薩埵」，此乃直譯，簡稱菩薩。義為「大道心有情」，或上求下化之人。詳細的解釋，如前所說。

「究竟涅槃」，成就究竟（ultimate）的涅槃，即完完全全滅掉煩惱之義，亦即是「無餘依涅槃」。此為菩薩摩訶薩成就法性生身的境界。「究竟」在此為及物動詞。

現在回過頭來總說一次這一大段經文之大義：「觀自在菩薩在修證甚深般若時，以智眼照見了五蘊身心皆是空無自性等等，乃至修證到一切凡夫境界的六根、六塵、十二入、十八界，乃至於緣覺境界的十二因緣，聲聞境界的四聖諦之聖智、道果，乃至菩薩境界的階地果位，全都是無自性空，因此無有少法可得；由於無所得故，菩提薩埵於是依循著波羅蜜多而自修教他，所以便能達到心無罣礙的境界；因為心無罣礙的關係，所以心中便無任何恐懼怖畏，因此而遠離一切的顛倒夢

想，（『顛倒』是指凡夫，『夢想』是指二乘，其實，凡夫、二乘都是顛倒、也都是夢想，因為凡夫有四倒《『四種顛倒』——無常計常、無樂計樂、無我計我、不淨計淨》，而二乘雖是聖人，但不究竟，也有四倒。）因為遠離了一切顛倒夢想，故能完完全全地滅掉煩惱，達到無上大涅槃的境界。」

「以無所得故，菩提薩埵……」，這一句話修行般若的人應常常憶持不忘，因為這是菩薩境界，且是最高境界，然而「無所得」，並不是說不修不學，什麼都不會，而口說「無所得」，相反的，反而是一定要有修有證，而且已通達一切法，達到最高的修證境界，但又不自以為高，才會證得「無所得」的極理。因此，大家在看了這一篇經文以後，千萬不要把經文隨便變成口頭禪，開口、閉口都「啊，無所得，隨便啦！」——那反而是「有所得」，得了什麼呢？得了「隨便」！而隨便即是放逸，放逸即是煩惱，在五位百法中，放逸本身就是一種煩惱，稱為「隨煩惱」。有愚人，聽聞了此經，不解經義，望文生義，以為「既然無所得，那我就不用修了」，他這一不修，就變成懈怠、成就散亂心、放逸行等，於是就墮為「取非法相」的大愚夫——這樣他還以為他是在修「般若」、「無所得」呢！也自以為很「自在」、很「灑脫」——其實自己已經錯解佛義，捨修佛法，墮於凡夫法及外道

邪見，並起懈怠、放逸等煩惱法，遠離般若、正見，心離佛法而「得」凡夫、外道法，都不自知！六祖大師說：「修即聖人，不修即凡夫」，其語重心長處，亦在此。

怎樣才能真正無所得，必須真正完全明了十二有支，且依十二有支的「逆因緣門」去修。無所得的「得」與十二有支中「愛取有」的「有」支是一樣的；因為有「有」，所以有「得」，「得」即是「有」；而「有」是從「取」來的，換句話說，也就是說：「得」即是從「取」來；因此欲要「不得」，就須先要「不取」，不要空喊「無所得」，這麼一喊會變成口號。怎麼修才能真正「無所得」呢？須先修「無所取」，欲無所取則須修「無所愛」，即是不貪愛；不但「不愛」，還要「不憎」，因為「不愛」以後，常常會生起憎厭之心，那樣反而成為類似小乘的「厭離」，便成非菩薩道。所以要「不愛不憎」方是佛菩薩所行中道。如果能如是修行，才是真正的在修「無所得」——即使只偏了一點點，不是正好在零度（不負不正）的「不愛不憎、不取不捨」的中道上，便還是「有所得」，所以要修得這個心，如同禪門所說的譬喻：「一絲不掛」，此譬喻之義為「裡面不含一粒沙子」一樣，好的也好，壞的也好，什麼都不取不捨，才是真正的「無所得」。然而，也因為慈悲的關係，而應修一切善法，廣積一切功德，利益一切眾生，方能成就無上菩提。因

此千萬不要太輕易地喊「無所得」，充其量變成小乘人，但小乘人還是要求自度的，何況你光喊「無所得」，又放逸、又懈怠，即會變成大凡夫、外道，且還造了妄語罪，因為實在還沒有「無所得」，你還是在「得」——得什麼？得放逸、懈怠等染法，得凡夫的貪愛、無明等，以及得外道的邪見。

綜上所說，因為「無所得」的關係，菩提薩埵觀察法界中凡夫與聖人的境界，世間和出世間的一切境界，都明了覺知沒有一點點法（「無有少法」）可以得，實在沒有一點點法可以讓自己真正把捉、取得、而擁為己有，這叫做「無所得」的境界；所以，菩提薩埵依這種「大智慧到彼岸」（「摩訶般若波羅蜜多」）的智慧，是故其心中毫無罣礙，由於沒有罣礙的關係，也就沒有恐怖。附帶講到，「無有恐怖」要怎麼修？你會不會有恐怖？我們每個人多少都會有些恐怖心，依現代心理學來說，平常人每個人都會有「恐懼感」，恐懼什麼呢？對於人生、對於事業、對於修行、對於學業、對於職業、對於功名、利祿（利益）、對於前途、對於愛情……等，各方面都有些恐懼感；為什麼會有恐懼感？因為心有貪愛，若心不貪愛，就不會恐懼，所以這是很深的，而且正好打在每個人心上，好像每個人都挨了一巴掌；所以學生怕考試考不過，博士班學生怕 preliminary 不過，怕論文寫不出來，怕教授為

難；修行人怕修不好、有的怕不能生淨土，法師怕信徒不來、怕道場經費不足、怕徒弟跑掉……，種種恐怖，就是心有貪愛，有貪愛即有罣礙，有罣礙便有恐怖，有恐怖就會心生顛倒、作種種夢想，乃至於會做惡夢，令心生病，令身生病，身心具乏。唯有菩薩摩訶薩依於般若正智，方能遠離這一切顛倒夢想，達到究竟的涅槃。因為一切凡夫、二乘的境界都是心生顛倒的夢想，凡夫的境界是什麼？凡夫的境界乃是對於一切眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法……等，種種五欲、六塵境界生貪愛心——凡夫是貪著「有」；而二乘是貪著「空」，都是沒有超脫；唯有菩薩不著空、也不貪著有，不貪凡夫的境界（不取），也不貪二乘的境界（不捨），因此才能夠真正的超離世出世間，但是，離而不離；因為菩薩還是依於悲願而度眾生，憐愍眾生迷惑而不得解脫，因此勤修一切佛法、廣積無量福智，於一切法皆得了達證悟，以為度生之資，這便是菩薩心廣如海的境界。下面則是講菩薩成佛。

### ▲三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提

「三世」，即過去世、現在世、和未來世。

「阿耨多羅」，即無上之義。

「三藐三菩提」，即正等正覺之義。「三」是翻譯音，是「正」的意思，「三藐」，即正等之義；「菩提」，即覺也，「三菩提」，即正覺之義。

「阿耨多羅三藐三菩提」，梵文是 Anātana-samyak-sambodhi，即無上正等正覺之義。亦即是佛菩提，或稱為無上菩提、大菩提；簡言之，即是成佛、成正覺。

現在、過去、未來的一切佛，都是依照般若波羅蜜多的緣故，觀一切法都沒有少法可以得到，究竟沒有實自體性，好像水中月一樣，若要在水中撈月，正如學李白——可是我們都是李白啊！不要忘掉，我們也都是「醉仙」，所以，我們都在水中撈月——然而三世諸佛皆如實了知「六道之水」中無「月」，亦如實了知以水之因緣而有月，因此也隨眾生緣，而如幻生出一切妙法，度化眾生。

綜上而言：「三世諸佛，因為依靠般若波羅蜜多的緣故，所以得證無上正等正覺。三世諸佛，過去在因地菩薩位的時候，因為依靠般若波羅蜜多，方能成佛」，因此這一句話，是指菩薩成佛。然而上面那一句：「以無所得故，菩提薩埵……」，菩提薩埵即是大菩薩之義；在怎麼樣的情況之下，凡夫能夠轉凡成聖、成為大菩薩呢？「以無所得故」，又「依般若波羅蜜多故」，才能成為菩薩摩訶薩；復次，因

為依般若波羅蜜多故，而轉凡夫為二乘——次轉二乘為菩薩——再轉菩薩成大菩薩——最後轉大菩薩成佛。如此步步昇進諸地、諸位，都是依靠般若波羅蜜多。

▲故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛

以上所說是顯教的法，這裏所講的是密教的法，所以，心經到最後為由顯入密，顯密合流。

「咒」，是中文（漢語），梵文是「陀羅尼」（*Ḍhāraṇī*）（*Dhāraṇī*），「陀羅尼」是總持之義，而總持的意思是什麼呢？因為佛所證的智慧太多太多，又太深太廣，所以沒有辦法以一句話涵蓋盡了，因此證到最後，即以一句話來代表佛所證的一切法之菁華，如同濃縮的果汁（*concentrated juice*）一樣，但因為太過於濃縮、精要，所以就變成像「密語」一樣，因為其中深藏「如來密義」；因此，陀羅尼稱為「總持」，又稱為「真言」（真實不虛之語言）。然而中文把「陀羅尼」一詞翻成「咒」具有什麼意義？中文本來就有「咒」這個字，因為中國土產的宗教——道

教，古代即有咒，其實一切外道亦都有咒，此與打坐有關係，無論佛法、外道都有修禪定。一切世間、出世間的修行人都一樣，入禪定以後，由於心清淨，攝心專一，所以那時說出任何一句話來，那句話就具有威力，尤其是那一句話若是一種願、或祈願，則更別有一種力量在其中，那就是所謂的「咒語」。例如某人說：「我要咒他死」（意即：我一心一意祈願他死）。若其心很專注，而且用心很切，（因為心是有「心力」的），便會很奇妙地產生一種力量，此力量可影響到別人。然而佛法的咒與其他外道不同之處在於：佛法的咒皆是善咒，而外道的咒則有很多是惡咒；佛法裡的咒既皆是善咒，所以都不會害人，反而都是為了成就眾生的善心、善願，甚至於令眾生成就大智慧、大菩提。換句話說，所謂咒者，即是將某些佛或菩薩所修的成果之菁華和神髓，都攝涵在那短短的字句裡，那短短的字句便稱為某尊佛或某菩薩的「咒」。觀世音菩薩自證的六字大明咒「唵嘛呢叭彌吽」(ॐ म न म हूं) ，即是把他所修證的成果都攝在這六字裡面，且這六個字，每一字可度一道，六字即可度六道眾生。

「真言」，即真實不虛的語言。一切密教的真言一定要有阿闍梨傳承才可以念誦，如果沒有師親傳，自己私念謂之盜法，亦是犯「三昧耶戒」，其罪很重。在佛

法裡，有兩種法不可無師而擅自修學，即出家戒法和真言密法——出家戒法，在家人不可聽聞、讀誦，乃至即使已出了家，而未受大戒之人不可盜看、盜聽比丘戒、比丘尼戒。若為居士時盜看僧戒，便遮其出家（不許出家）。又，有些人在報章雜誌上發表文章，取材自律部、說一切有部、毘奈耶等，那是害很多人犯禁。又，最近常有短期出家，如果是女眾，受過短期出家後，一旦還俗，便不能再真正出家了。因為佛制女眾一生只能出家一次，還俗後便不能再出家。同樣的，真言密法必須要有師傳，而且若沒有合格的密教阿闍梨面傳，便不能唸咒，也不能私結手印（俗稱「打手印」）。手印不要亂打，若亂打的話，護法神就會來打你，你會成就無量惡法，來世便會到第十八層去報到，以犯密部律儀故，果報很重。戒法與密法必須有師傳承，這是佛制的，且有很深的原因如來制這些戒。此外，要持咒的人，亦必須要持不妄語戒，如果一邊口說妄語，一邊持咒，那個咒即無效，即使是從阿闍梨那裡學來的也沒用；而且要持咒之前，先要淨身，至少要先刷牙漱口，口要乾淨，持咒才能生效。

「大神咒」：「神」是神妙，「大」是無上之義。是指此咒有無上不可思議神通妙用之義。

「大明咒」：是此咒有無上威力，能破無明，故稱「大明」。

「無上咒、無等等咒」：「無上」譯成英文為 supreme（至高無上），「無等」是無與倫比（unequaled），「等等」兩個字重疊，表強調之義，即沒有任何咒語能與它勢均力敵，威力相等的意思。亦即：「極高極高」之義。

由於「般若波羅蜜多」有大威力，它可以轉凡夫成為二乘聖人，轉二乘聖人為菩薩，再轉菩薩為大菩薩，復轉大菩薩成佛。有如此的大威力，所以知道般若波羅蜜多是神妙的咒語，神妙的真言，亦是能夠破除無明的真實語言，甚至沒有任何咒語可與它威力相等，並且能拔除一切苦，其威力真實而不虛妄。

綜上所說，心清淨之人所說的真實語言，便是咒語，並非一定要佛菩薩講的咒語才是咒語；當然心惡的人，他以惡心講出來的話，也可能變成咒語的；像我們平常不善不惡的人，講出來的話，大都沒什麼威力；因此要努力修行，三業所作才有大善力量，成就自他兩利的大善事業。當然我們要修變成大好人，令所持善咒成驗，而不要修學惡咒想害人、整人，變成毛道、惡人。

從前，魏晉南北朝的時候，佛法剛傳入中國沒多久，有一位大師，名叫佛圖

騰，他有神通，他在後晉石虎軍中，其城被圍，晉王石虎去請問他：「怎麼辦？城外圍兵幾十萬人。」他即對王說：「叫全城的人，徹夜齊聲一起念『摩訶般若波羅蜜多』，如是即可。」國王信受，即教國人齊聲一起念「摩訶般若波羅蜜多」，一直不斷地唸了一日一夜。到了半夜的時候，忽然，滿城四圍通天光明有如火燄，城外的圍兵注意到，忽然看到很多兵將，好像天兵天將一樣，從空而降，嚇得他們都跑掉了，於是城圍就解了。因此，此時光是「摩訶般若波羅蜜多」一句話，就如同咒語一樣，有大威力。為什麼呢？因為這是諸佛最大的法，有大威德，故諸天鬼神皆得崇敬。也因此佛寺每天作早課的時候，都要稱頌「摩訶般若波羅蜜多」。

### ▲故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶

算是有緣，我教你們唸，你們就可以唸了，我教的是梵音：𑖀𑖄𑖅 (Gate)。我教你，但是你不能教人，因為你不是師父，你如果也是阿闍梨的話，也可以教人。咒語是有意義的，不過咒語的全部意義，乃至真實意義，不只是字面上的意義而

已，更何況還有許多言外之義及「如來密義」——也就是因為有「如來密義」，故稱為「密咒」。

「揭諦揭諦」，揭諦是「度」的意思。

「波羅揭諦」，疾速度去之義。

「波羅僧揭諦」，大眾疾速度到彼岸之義。

「菩提薩婆訶」，菩提成就。

全咒大義即是：「度呀！度呀！大眾疾速度到彼岸，令菩提成就！」趕快度，但是如果修行怕吃苦的話，就「沒法度」了！

——一九九二年八月二十三日講於美國愛荷華州立大學「蓮光學佛社」  
一九九七年二月十八日校訂於台北「大毘盧寺」

## 貳、心經奧義

六祖大師說：「離體說相，是為相說。」因此，諸佛之法，應不離本體而說；本體即本性，亦即如來藏體、妙真如性。修一切法，亦皆應如是——不離本體。六祖大師大悟之後，五祖大師對他說：「不識本心，學法無益，若識本心，即名丈夫、天人師、佛。」行者修習此般若波羅蜜門，亦當如是，識達本心。是故嘗試闡發此經深妙之義如下：

「般若波羅蜜多心經」：一般都說心經是大般若經的「心要」，故稱為「心經」，此為一解。不過這可說只是表面上的意義；若更深一層說，亦可解作：一切眾生有種種心，在此種種心之中，有一種心叫做「般若波羅蜜多心」，（因此，「般若波羅蜜多」與「心」，兩個詞要作一氣讀，因為它們已形成一個「專有名詞」。）又因為本經之主旨在於闡發此甚深之「般若波羅蜜多心」故簡稱之為「心經」。此「心」與黃蘗大師「傳心法要」所欲傳述的「心」是一樣的。此

「般若波羅蜜多心」即是三世佛心，亦是一切眾生之本心，亦即是達摩祖師「直指人心」之心，而非謂他心。此心亦即是楞嚴經所說的「本妙覺心」，亦是圓覺經所說的「淨圓覺」，亦是大般涅槃經所說的「佛性」，亦是六祖所說的「本性」，亦是起信論與楞伽經所說的「真如」。又，這「般若波羅蜜多心」因是一切眾生本自有之，故非從外來，非修而得，不修亦不能悟得，以不修即迷故；迷之，則凡聖相隔，三界立、十法界成。故六祖大師說：「不修即凡夫，修即聖人。」因此，此經所明即是究竟了義的第一義諦實相，非如有些人所誤解的「空」門。以「空」是對治門，對治「有」病故。若是對治門，則非究竟了義。若不從此處見，則於本經處處隔礙不通。

### 「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」：

為何五蘊皆空？以諸法一相；一相故非實有種種相，是故五蘊皆成一相，非有五種差別相。所謂「五蘊相」者，「色相」、「受相」、「想相」、「行相」、「識相」，如是五相皆非實有，但是「一如」所現，如空中華、水中月。

「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」：這句話要從本性來看，且須契會如來藏深意，方能了得觀自在菩薩所證之意，不復妄想！「不異」與「即」就是非一、非異。「色」與「空」二者非一非異，受、想、行、識亦復與「空」非一非異，以色與空皆以如來藏「本性」為其本體，非不同體，故「非異」；然而本性起用，能顯萬象差別，故「非一」：性本不差，其相有別，色與空之本性，本無差別，皆是一如所現；然其表相，則現有別。

「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」：這段經文是解釋什麼是「空」的最究竟意義。因此可知，觀自在菩薩所說的「空」，不是別的，而是：「不生不滅」、「不垢不淨」、「不增不減」！這是觀自在菩薩給「空」下的定義：離於生滅，無有染淨，在聖不增，在凡不減，其體虛寂一相，用即遍一切處，這是什麼？這就是「如來藏妙真如性」，所以觀自在菩薩所照見的，不是「什麼都沒有」的外道凡夫之斷滅空，或小乘壓制一切令不起的偏空，或分析空，而是這不變而能隨緣、隨緣而能不變的妙真如性，所以能「度一切苦厄」，乃至「得阿耨多羅三藐三菩提」！試想以偏空智，或以斷滅空，如何能證阿

耨菩提？所以「五蘊皆空」是指「五蘊」皆是本妙明心所顯之相，如虛空華，非有非無，非不有無，離於有無，這才是離於四句的聖諦第一義大空；以如是故，故能究竟無垢無淨，不增不減等。是故乃至下面的十二入、十八界，以及世出世間一切法，也皆是「空如來藏性」之用，因此轉「空如來藏」為「不空如來藏」，而起「無作意」大用。

「是故空中無色，無受、想、行、識」：由於已證入如來藏本性，所以了了知見如來藏空性之中，實無色、受、想、行、識五蘊之法可得。

「無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法」：如來藏本性之中亦無六根、六塵之實法可得。

「無眼界，乃至無意識界」：空如來藏中亦無十八界之實法可得。以上為破凡夫執著，令離凡夫所行境界。

「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」：在如來藏性中亦無十二因緣之生滅門，乃至無還滅門之實法可得。此為破緣覺乘之執著，令離緣覺乘所行境界。

「無苦集滅道」：如來藏中無有四諦之實法可得，皆如空華，此為破聲聞所行境界。

「無智亦無得」：此為破權教菩薩之執著。若仍有少法可得者，則仍不與如來藏真性相應，以眼中仍有少微塵——遮障智眼故！以已破權教菩薩境界故，至此即三乘皆離，並皆化城，唯一佛乘。無「智」，這個「智」是指無上智，「得」是指「得」菩提，亦無一法稱為菩提之可得。

「以無所得故」：這「無所得」三個字，可說三世諸佛如來所證最高的智慧之精華，如來以此無上金剛智，而破九法界一切無明執著，迴超三世，頓證阿耨多羅三藐三菩提，永斷二死，究竟超過一切世出世間，故稱無上士、天人師、佛。

如來一切教諭：不論顯、密、性、相諸法，其究竟，皆悉歸入此無上甚深法門，故此經之「般若波羅蜜多心」者，即是「三世佛心」，亦即是「無所得心」；金剛經云：「以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」此即是言：以無所得心，具修一切善法，即得無上菩提。

有愚人不解，以為佛經說「無所得」，於是他便不再精進學佛，甚至不再修行，而落斷滅空見，更墮於愚痴煩惱深淵。因為他認為：「既然無所得嘛，我還修什麼?!」他不但不再修行，甚至還更進一步，再回到五欲六塵中去打轉，而且反而自以為是在修最高的「無所得」呢！殊不知他這樣復墮五欲六塵，固然不能證得出世佛慧，卻因此而「得」了世間染法！所以他這樣還是「有所得」，並非無所得。是故當知，佛說此甚深「無所得」傳心要門，是為大根器、根熟眾生，於遍修眾妙法門，廣積無量智慧福德之後，令之上上增進，頓入如來無上廣大覺海，故勸令不執、不取所修所積福德智慧，是故言下頓忘能所，頓契如如。因此，此「無所得」法門甚深不可思議，不是對未修、初學、或淺根、薄福、少智之人而說，乃是對上上根人且廣積福慧之人而說。莫錯會佛意，若錯解如來真實義而錯用心，不但不能得益，反而妄肇大禍。

又，此「無所得」甚深心法，應如何修？此有二門，一是漸修門，二是頓悟門。先說一、漸修門——若中下根人，福慧未充，須先修此門：若欲無所得，必先「無所取」。如何修「無所取」？若欲無所取，必先「無所求」。如何修「無所求」？須知有所求即是貪。欲無所求，必須心不攀緣，即「無所緣」。如何修「無所緣」？若欲無所緣，須心不往外馳，須心常起正念。如何能心常正念？欲心常正念，須常修六念，念念不斷，久之即能正念常得現前。正念得現前之後，復以正智觀此正念唯心所現，而不執不取，知念如幻，幻體亦真，則頓入無有少法可得、究竟清淨界域。以上是漸修門。二、頓悟門——至於福智圓熟之大根人，若一念心通，體入真如，頓見本性，則頓了無有少法可得，頓覺了諸法究竟本自清淨、平等、不動、不生不滅、不垢不淨，是為頓根人之所修。

復次當知，此「無所得」，並非要把所修集之一切智慧福德全部拋棄，才叫無所得，而只是不執著、不貪著、不矜、不誇、不求其果報；以不執、不貪、不矜、不誇故，故能「有而無礙」，是名得而不得、不得而得，運用萬端而無罣礙。

「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故」：這「菩提薩埵」即是指實

教一乘的菩薩摩訶薩。從上面以來，此大菩薩歷觀凡夫五蘊、六根、六塵、十二入、十八界、緣覺十二緣、聲聞四諦、乃至權教菩薩之「智」與「得」，這樣從表面上看來，好像是先從凡夫法開始起觀，（亦即起修觀行），漸漸修行到聲聞、緣覺之法，然後再修大乘權教之法，最後再修一乘實法——其實不是這樣：這是因為經文行文之次第，有時空的限制，不得不如是。其實是：此大菩薩，一開始就以甚深般若之智，遍觀世出世間一切法，所謂一念三千，無有漸次，因此，這是頓門：頓觀、頓修、頓證、頓悟；而不是從凡夫法開始修，漸修到小乘、大乘、佛乘。有人於法不了，而倡言學佛必須從小乘開始修起，這是不正確的，應依個人根器而定。若大乘根人，你堅持教他小乘法，則會令他於小乘法有先入為主的觀念，而壞其大乘根性，如是則以後大乘心便很難發起，故是不當。觀世音菩薩法門大都是頓教法門，以頓根之人，根性力用大，所以能一體遍觀諸法，此非小機者能知行。

「心無罣礙」：心中不著一點塵，如實知見無有少法可立可破，故無罣礙。

「無有恐怖」：此即無有凡夫之恐怖，無有二乘之恐怖，亦無有權教菩

薩之恐怖。簡言之，即：無有凡、外、權、小之恐怖；詳而言之，即：

(一) 無有凡夫之恐怖；無有凡夫得失五欲六塵之恐怖，生於三惡道、八難之恐怖，得禪失禪、得定失定之恐怖。

(二) 無有二乘之恐怖；無有二乘能不能得證四雙八輩道果之恐怖，能不能出離三界、離分段生死之恐怖。

(三) 無有權教菩薩之恐怖；無有能不能證菩薩智、斷無明惑、離變異生死，乃至能不能得如來智之恐怖。

「遠離顛倒夢想」：總說凡外權小之「得」與「失」，皆為自心不覺、顛倒之夢想，以此「倒想」如夢，非有非無，故稱「夢想」，若了知一切賢聖，凡外權小，世出世間一切法，皆是自心所現，如來藏自性之用，則頓從此夢中覺了！

「究竟涅槃」：以無凡、外、權、小之一切顛倒夢想，簡言之，即塵沙惑盡，無明心息，故涅槃現前，全體即是涅槃真境，此為等覺與妙覺菩薩之境界。

「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」：不但菩薩從初發心開始，即依此甚深般若之智觀一切法，而速能證得圓明寂照之無上大涅槃，即三世一切諸佛如來，亦是依此般若大智，而得作佛，此表因中所修與果地所證不異。是故，此如來藏般若真智實為一切諸佛菩薩所依，乃能離於凡、外、權、小，三乘一切境界，而頓入一佛乘，乘如來寶筏而度一切眾生之苦厄！（「度一切苦厄」是指自度度他。苦厄，通指凡、外、權、小一切迷中之苦厄。）

「故知般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒……即說咒

曰：揭諦，揭諦……薩婆訶」：此甚深般若法門，非凡、外、權、小境界，不可以智知，不可以識識，乃至其究竟則離言說相，心行處滅，世間言語有時而窮，故此般若波羅蜜門，以如來神咒總結之。「咒」者，陀羅尼，是總持之義，總持一切法也。以諸佛菩薩所證境界，甚深不可思議，故經末常以一神咒總持此一法，或一切法，普令眾生由聞持此神咒故，得疾入如來所證真如不可思議解脫境界。又以此神咒故，禪法、密法、顯宗、密宗即在此離於言思而會通。

——一九八六年初講於美國·達拉斯「楞伽精舍」  
一九九〇年十二月校訂於美國·克里夫蘭「大慧精舍」  
一九九一年刊載於台北『慈雲雜誌』十月號

## 參、心經奧義析微

### 甲、引言

今天我們來講心經的奧義。上次我們已經講過心經的「顯說」，大概是照一般的說法來解釋心經。「心經奧義」則是我在『慈雲雜誌』（八十年十月號）上發表過的文章。今天就依著這個本子來詳細闡明心經的奧義。

#### 奧義

六祖大師說：「離體說相，是爲相說。」因此，諸佛之法，應不離本體而說；本體即本性，亦即如來藏體、妙真如性，修一切法，亦應皆如是——不離本體。

#### 析微

「離體說相」的「體」是指本體而言。「相說」即是著相之說。如果離開本體來解說一切法相，則一切說法也都變成了著相之說、或取相之說。因此，說一切諸

佛之法，皆應不離本體而說。這裡所謂的本體，即是指「本性」而言，也就是「如來藏」之體、本妙「真如」之性。不但說一切法時不可離本體而說，我們在修學一切佛法時，也應如此——不可離本體、本性而修。

奧義

六祖大師大悟之後，五祖大師對他說：「不識本心，學法無益，若識本心，即名丈夫、天人師、佛。」行者修學此般若波羅蜜門，亦當如是，識達本心。是故嘗試闡發此經深妙之義如下：

析微

一切修行都有一個根本，這個根本即是「本心」，它是你修行的一個目標，如果沒有抓住這個目標——抓住你的「本心」——你再怎麼學也都沒用。譬如我們以前在小學作文章時常說：船要有舵，若是沒有舵，則會失去方向，到時你會漂到那裡去也不知道。所以，學法就必須要「識本心」，所謂「識心達本，解無為法，名曰沙門。」（見佛說四十二章經）若能真正了知自己本心的話，就是「大丈夫」、「天人師」、或「佛」了。行者若欲修行般若波羅蜜法門，就應當先識達本心。而

般若波羅蜜多心經也是屬於般若波羅蜜門，所以在此將般若波羅蜜多心經的奧義解釋如下。

## 乙、釋經題

奧義

『般若波羅蜜多心經』：一般都說心經是大般若經的「心要」，故稱爲『心經』，此爲一解。不過這可說只是表面上的意義；若更深一層說，亦可解作：一切眾生有種種心，在此種種心之中，有一種心叫做「般若波羅蜜多心」，（因此，「般若波羅蜜多」與「心」，兩個詞要做一氣讀，因爲它們已形成一個「專有名詞」。）又因爲本經之主旨在於闡發此甚深之「般若波羅蜜多心」故簡稱之爲『心經』。

析微

一般認爲心經之所以稱爲「心」經，是因為它是大般若經的「心要」，這是一

種解釋。不過，這種說法只是「顯說」，也就是表面上的意思。若是其更深密的意義，則應將「般若波羅蜜多心」視為一個專詞。因為眾生有種種不同的心，而「般若波羅蜜多心」即是在這許多不同的心之中，其中的一種心。所以此處「般若波羅蜜多心」是一個專有名詞，必須連在一起讀。由於般若波羅蜜多心經的主要目的是在闡發此甚深微妙之「般若波羅蜜多心」，因而簡稱為『心經』。所以『心經』中的「心」字，在這裡是個名詞，並非形容詞。以顯說而言，「心」是個形容詞，是「精要的（essential）」之義。從奧義而言，則是名詞，指「般若波羅蜜多心」。

#### 奧義

此「心」與黃蘗大師「傳心法要」所欲傳述的「心」是一樣的。此「般若波羅蜜多心」即是三世佛心，亦即一切眾生之本心，亦即達摩祖師「直指人心」之心，而非謂他心。此心亦即是楞嚴經所說的「本妙覺心」，亦是圓覺經所說的「淨圓覺」，亦是大般涅槃經所說的「佛性」，亦是六祖所說的「本性」，亦是起信論與楞伽經所說的「真如」。

#### 析微

此處所說的「般若波羅蜜多心」，就是傳心法要的「心」、諸佛「以心印心」的「心」、「直指人心」之「心」、「三世佛心」之「心」、「眾生本心」之「心」、「本妙覺心」之「心」。此「心」也稱為「淨圓覺」、「佛性」、「本性」、「真如」，這些都是用不同的詞來講同一個東西，用不同的方便、不同的境界來描述同一件事情。所言雖不同，所指則是一。

奧義

又，這「般若波羅蜜多心」因是一切眾生本自有之，故非從外來，非修而得，不修亦不能悟得，以不修即迷故；迷之則凡聖相隔，三界立、十法界成。故六祖大師說：「不修即凡夫，修即聖人。」

析微

此「般若波羅蜜多心」是一切眾生本來就具有的心，因為眾生自己本來就有，所以不是從外面得來的，也不是因為修行而有的。如果本來沒有，你再怎麼修也不會有。如果說它是從外得來的，那就變成了外道——「心外見道」，而且「從外取道」故稱「外道」——而佛法是「自心證道」，所以它是心內之法，是本自有

之、本來具足的。這般若波羅蜜多心雖然不是「修」便可以得到的，但是你若「不修」，更是不能悟得。就好像金山中的金礦，你雖挖了出來，但不去提煉，它也還不能發出金子的作用，那還只是一塊礦石而已。但是金子是在金礦中本來就有的，如果那礦石中本來沒有金子的話，任憑你如何開採、如何提煉，你也煉不出半絲金子來。猶如想要「蒸沙成飯」、「磨磚成鏡」，縱經塵劫，終不能得（見楞嚴經）。所以必定要「本自有之」，才能夠由於修而顯現出來。金子之性在金礦中本來就有，所以你能提煉得出金子來。眾生也是如此：因為我們本來就有寶貴的真如本性（金性）在，所以才能夠修習成佛（提煉出金子）。只不過我們的真如本性目前被煩惱惑之繩纏縛住了，楞伽經稱之為「煩惱垢布所纏」——煩惱好像是一塊又髒又臭又長的裹腳布一樣，把真如本性給裹住了，令我們的真如本性顯現不出來。如今我們修行的目的就是要「離纏」，是要悟得顯現我們本來的真心——「般若波羅蜜多心」。如果不修，則永在迷位，迷就是凡夫，一迷則「凡」與「聖」便相隔離、相對立。凡、聖一隔，則欲、色、無色三界就自然建立起來，法界之六凡（六道——天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生）四聖（佛、菩薩、聲聞、圓覺四種聖人）也因此形成。所以六祖大師說：如果不修的話，則永遠是個大凡夫；如果

修的話，就能當聖人，就有機會成聖人，只是時間的早晚而已，但終究是會成為聖人的。此處所說的「修即聖人」，並非指馬上就可成為聖人，而是指你若修，當來必定成聖，這也是一種授記。

奧義

因此，此經所明即是究竟了義的第一義諦實相，非如有些人所誤解的「空」門。以「空」是對治門，對治「有」病故。若是對治門，則非究竟了義。若不從此處見，則於本經處處隔礙不通。

析微

「了義」即是究竟的意思。「了」是完全、通達之意。「義」是道理之意。所以通達最高的道理叫做「了義」。不能通達最高的道理則是「不了義」。佛說的經有兩種：一種是了義經、一種是不了義經。了義經換個詞來說，就是究竟的實法、實教，不了義經即是所謂的權法、權教。「權」就是方便、權便之義。方便，並非就是假的，莫錯會義，它還是真的（法門），只不過與實教法門比起來，它的層次不一樣、境界的高低不一樣罷了。若以三乘佛法來配，實教即是一佛乘，權教是其

餘的三乘法，包括菩薩、聲聞、圓覺，此三乘皆是佛的慈悲方便攝受，也就是所謂的方便法門。而此方便法門並不是隨便說的（方便不是隨便），更非是虛妄的（佛語諦實不虛），它是一個確實的方法，讓眾生能一步一步地往上升，就像上階梯一樣。因為眾生無法一步登天，所以佛才設下此等方便之階梯，讓我們雖然慢慢地，但也能上得去。所以你若不能頓悟的話，就須修所謂的方便法門。其實，以究竟實義言，頓悟的法門也是一種方便。以最究竟的意義來說，一切法皆是如來薩婆若海中依本願力所流露出的方便。為什麼呢？因為在真正最完全究竟的實相中，根本無有言說。一旦有言說，則皆落入方便之中。而這部般若波羅蜜多心經所要闡述的，乃是究竟了義的第一義諦實相（所謂「第一義諦」，即是最高的道理。），而非方便法門——非是像有些人所說的「空」門。許多人誤以為心經是講「空」的，所以開口閉口都談「空」，這是不正確的。如果你認為心經只是在講普通的「空」的話，你可試著從頭往下看經文，不須看多少，你很快就會被「卡」在那裡（Get stuck），弄得進退不得，不知如何解釋才好，好像碰到了一則則的謎語一般。為什麼說本經所欲闡明的不是「空」門呢？因為「空」是個對治法門，是用來對治「有」病的。所謂「對治」（cure），是對症治療之意，「有」病，是「著有」之

病。法有兩邊，一邊是「有」，一邊是「空」，你若是著「有」，則落入「有」這一邊，而患「有」病。若是著「空」，則落入「空」這一邊，而患「空」病。一般的凡夫皆是著「有」，貪著世間的一切，認為真實而有——有色、有聲、有香、有味、有觸、有法。「有」是「有形相」的意思。由於世人皆貪著一切有形相的東西，所以如來開示「空無自性」的道理來對治這個「有」病，令我們了知內外之一切色聲香味觸法，根本就空無自性可得。既然沒有自性可得，便不再對它起貪著之心；不貪著，就能解脫了。所以，如來說空無自性，目的不是在「它」，色聲香味觸等外法，而是在我「自心」。也就是說，如來講「空」是為了令我們的心得解脫，心解脫了以後，管「它」是空、是有，都沒有什麼關係了——「空」與「有」也都不相妨礙了；「空」與「有」既不相妨礙，便入「空有無礙門」，空有無礙門一入，就是入法界性，或簡稱「入法界」，而「入法界」即是普賢境界，即是華嚴境界。所以，這是如來的祕密（所謂「如來密語密義」）！在此一句為你道破。

「空」既然是用來治療「有」病的對治法門，自然它只是個方便法門，而非究竟了義。因為「對治」就是表示有「病」，有病當然就不可能是究竟的，其目的只是為了要治病而已，病治好了，就不必再繼續服「空」藥了。所以佛在大般若經及

《金剛經》中說：「我說法如筏喻」。譬如我們乘筏或乘船渡河，既到彼岸，即應捨筏登岸才對，不應貪著此筏甚好，能渡我過河，對我有大功用，所以到岸以後，就背著筏一起上岸，而且扛著它東奔西跑。如來所說的「法」就像渡水用的「筏」一樣。「筏」能渡、能過河，得至彼岸；「法」能度自心過「生滅河」，得至涅槃彼岸。既至河之彼岸，即不應再貪戀不捨此「筏」；同樣的，既至涅槃彼岸，即不應再貪著不捨「法」，因為涅槃之中是沒有「法」的，亦即：無有一法可得。若不捨「法」，便不能入涅槃境界。但是我們眾生學了法以後，常會覺得佛這個「法」太好了、太妙了，於是就緊抓著「法」不放——本來是貪世間上的「有」，後來，因為修如來的「法」而捨世間上的諸有，最後就變成貪著如來的「法」了，這就是「著法」——為法所縛。所以《圓覺經》上說：菩薩修行，「不為法縛，不求法脫。」這「空」之法、或「空」之筏，既是對治方便法門，而非究竟了義，則『般若波羅蜜多心經』並不是講「空」的，至此已相當明顯了。行者若不從此處正觀『心經』，於解經時，便會處處隔礙不通。

## 丙、釋經文

奧義

「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」：爲何五蘊皆空？以諸法一相；一相故非實有種種相，是故五蘊皆成一相，非有五種差別相。所謂「五蘊相」者，「色相」、「受相」、「想相」、「行相」、「識相」；如是五相皆非實有，但是一如所現，如空中華、水中月。

析微

以前那篇「心經顯說」主要是在解釋「是什麼？」（What?），亦即「經文所說是什麼意思？」（What does it mean?）而這篇「心經奧義析微」，則完全是在解釋「為什麼？」（Why?），亦即「經上為什麼這樣說？」（Why is it said so?），以探討其深一層的道理。為什麼五蘊皆是空？因為一切諸法就只有一個相，由於都屬同一個相，所以諸法所現的種種不同之外相皆非真實，故此五蘊亦同為一相，並非有五

種不同之差別相。所謂的「五蘊相」是指「色相」、「受相」、「想相」、「行相」、「識相」五者。然此色受想行識五種相，都不是真實而有的，它們全是由「一個真如」所現出來的，所以這五種相就有如空中之花、水中之月一樣虛妄。「空中華」一詞主要出自楞嚴經。楞嚴經說：有一個人好端端地沒事，突然忽發奇想、興起迷惑，就用手去捏自己的眼睛，捏了之後，眼一花，便於虛空之中見有種種花，而這空中之花只有捏眼的人自己才看得到，別人都看不到。為什麼？因為空實無花！雖然空中實在是「沒有花」，但它卻也不妨礙「有花」出現，只要有「捏目」的因緣，就會於空中見花。然而縱使你於虛空中見有花，但是空體本身不壞——虛空之體絲毫不為所見之空花所染。相同的，你雖於水中見月，但此水卻絲毫沒有被月亮所染——水上並沒有真正印個月亮在那兒，永遠退不掉。由此而知，空中的花，那個花本身，與水中有月，那個月的本身，都是因緣如幻所生，本無實體，雖無實體，但亦如幻而現——空花、水月雖非真花、真月（本無實體），但捏目的人確實見空有花，水中確實也有月亮的形相（如幻而現）。「本無實體」是其「性」、「如幻而現」是其「相」，在此「性」與「相」二者並沒有互相妨礙，這即是修行最難的一部份——性相融合無礙。佛所說的一切法可分作兩部份：一種是

性學、或性宗，一種是相學、或相宗。一般而言，如果行者不善學的話，性、相二宗就會變成敵體而相對立、彼此隔隔不入，互相攻擊；但是如果學得好，應該是性、相兩樣都能通達。兩者皆通達之後，再把它們二者合在一起、而且相攝相入，才能夠建立一切法真正的實相。所以，空中無花——空中本是一大虛空，無實花可得——這是它的實相，也是它的「性」。所謂實相，就是指其「性」。空中雖然沒有實花之性，但是它也能由於種種因緣而產生妄花之相，亦即空中實沒有花性，但空中卻能由種種虛妄因緣而現出花相來。究此「花相」有還是沒有呢？答：沒有。再問一次，「花相」有沒有？答：有！所以禪宗行人常說：「有而非有，非有而有」，即是指此。你可去好好地參一參，深深地參一參！參這個，當然要打坐。打坐，腿是會痛的！「腿痛」有沒有？有！「腿痛」有沒有？沒有！所以性與相要融合，而且要合併在一起看才圓滿。又，我們再舉一個最現成的例子：你們看這塊白板上有沒有字？有字！可是板上也實在沒有字！如果板上真的有字，這字一定是擦不掉的，因為這字既屬於板有，除非把板子打碎，否則無法去掉此字。若板上的字是可以擦得掉的話，就不是真有字，為什麼？字非白板本有故，才擦得掉。字雖不是板所本有，但以因緣故，板上還是現有字相。什麼因緣呢？你們要看，我要寫

——為了寫給你們看，讓你們能聽得明白，你們又準備了筆，把白板安置在我旁邊，我再拿起筆，用手寫上去，由此種種因緣皆具足故，板上才「有」字出現。所以這個「有」（有字），完全是因緣而有。所謂「因緣而有，因緣而空」。因為字是由於有因有緣的關係才出現，不是本來就有的。也正因為是因緣具足才有字，此「有」非是真有，故說：以因緣故而現有，以因緣故有亦空。何以如此說？因為因緣就是幻化，因緣就是和合，和合而成的東西皆無自體，其性是空，只不過暫時假合而現有幻相而已。所以古德常說：「有而非有，非有而有。」（你若不能深入了解這句話的意思，它就只是句口頭禪。）昨天有人問什麼是禪？這就是禪！這種禪，你不打坐也不能悟得，若善根不具足，雖打坐也不一定悟得。

奧義

**「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」：這句話要從本性來看，且須契會如來藏深意，方能了解觀自在菩薩所證之意，不復妄想！「不異」與「即」就是非一、非異。「色」與「空」二者非一非異，受、想、行、識亦復與「空」非一非異，以色與空皆以如來藏「本**

性」爲其本體，非不同體，故「非異」；然而本性起用，能顯萬象差別，故「非一」：性本不差，其相有別，色與空之本性，本無差別，皆是一如所現；然其表相，則現有別。

析微

「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，這是心經中難倒天下多少有學識人的一個句子。有一位佛學家寫了一本書，書的上卷已經出版，在上卷裡他講到「色不異空，空不異色」，已經解釋得差不多了，但難的是下面那句：「色即是空，空即是色」，碰到這句話，他說：「這句話很深，我等下卷再來解釋。」結果我等了好久，下卷一直都沒出來。這句話一定要從本性來看，而且你必須能契會「如來藏」之甚深道理，才能悟得觀自在菩薩所證的意思。悟得觀自在菩薩所證之意後，就能遠離顛倒而不會再有妄想了。句中之「不異」與「即」就是印度邏輯學（因明學）裡所講的「非一、非異」。「非一」是不同的意思，不同就是「異」。「非異」是相同的意思，相同就是「即」。「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」這句話的意思是說「色」與「空」兩者非一、又非異，也就是：二者也

同、也不同——表面不同，實際相同。同樣的，「受」與「空」非一非異，想、行、識與「空」亦皆非一非異。為什麼說「色」與「空」實際上是相同（非異）的呢？因為「色」的本體即是如來藏「本性」，而「空」的本體也是如來藏「本性」，「色」與「空」的本體既然是同一體——根本是同一樣東西——故說「色」「空」二者，無二無別（非異）。譬如有一白色的圓形板子，我延著這塊圓板的周圍劃上兩個同心圓，一為紅色、一為黑色，再加上原板白色的圓周，如是共有三個同心圓——白圓、紅圓、黑圓。在此我們可以很明顯地看出這三個同心圓是「非一非異」——不是一個，但也沒什麼不同。進一步說，你若說它們「是一個」，這也是不對的；你說「不是一個」，也是錯的。又，你說它們「是一個」是對的；你說「不是一個」，也是對的。到底答案是什麼呢？那就要看你怎麼講了，那就要看對方的知見如何了。所以，你若悟了的話，你怎麼說就怎麼對。如果沒悟的話，你怎麼說就怎麼錯——不管你怎麼說，禪師都有辦法堵住你的口，讓你欲說無話（沒話可講），通常接著就是給你一棒——因為你沒悟了，沒有通，他為了要給你「打通」所以才來個當頭棒喝。何以說這三個同心圓沒什麼不同（非異）呢？因為它們三個等直徑、等半徑、等圓周、等面積、等圓心，故是相同。何以說它們非一？因

為白圓、紅圓、黑圓顯然是三個不同的圓，故是有別。所以說這三個圓「同而不同，不同而同」，是「非一」、也是「非異」。在這個例子中，白色的板子代表「如來藏」，紅色的圓代表「色」，黑色的圓代表「空」。「如來藏」的道理很深，它是可以無相而現有相的——如來藏有如空體一樣，它上面可以顯色法。然而「空」在這裡也變成是一種「有相」。在「顯說」裡面，「空」是什麼都沒有的意思，但在「奧密之義」裡面，「空」是也屬於「有」。為什麼？因為「空」本身就是一個字、或是一個概念。當你心中有一個概念存在時，那個概念本身就是一種「有」。所以「空」也就是「有」，是「有」的一種。它並非什麼都沒有，而是一個概念存在、也有一個字、也有一個思想，它甚至還有一個相貌存在。當我們一講到「空」的時候，心中就會浮現出一片「空」的「樣子」。由是而知，「空」是屬於一種「有」，或者再進一步說：「空」差不多也是屬於「色」的一種了。如果你懂得這一點，就能看得懂楞嚴經上所說的「晦昧為空」那一句話——由於心思一糊塗，晦昧為空，因此而造成三千大千世界。「空」既然也是一種微細「色」，「色」與「空」又都是一如所現，所以說：「色不異空，空不異色」。

「色即是空」的意思是說：「色」與「空」因為都是一如所現，所以它們是一

樣的。譬如波浪，有大有小，大浪小浪雖然不同，其實它們都是海水。我們以大浪來表示「色」，小浪來表示「空」。海水即是「如來藏體」，它是一種水性。如果沒有水，就不會有浪；只要有水，就一定會有浪。因為海水永遠不會平靜無波、完全沒有波浪的——這是不可能的。即使是湖——例如五大湖，甚或其他再小的湖，也都一定會有微波盪漾，乃至於漣漪的現象產生。這些浪、微波、漣漪是怎麼來的呢？是由於風的因緣而來——風吹水面就會造成波浪，所謂由風鼓浪。在這個例子中，大浪就是「色」，小浪是「空」，水是「真如本性」。大浪小浪皆是水。我們用等量代換即可知：「色」與「空」皆是「真如本性」、「如來藏體」。所以說「色即是空，空即是色」。說得更詳細一點，我們見浪有大小——微波、小浪、大浪、甚至濤天巨浪——這種種不同的浪，都是我們心所生的分別，其實不管小浪還是大浪，浪的本體皆同為水。小浪的水與大浪的水是沒有差別的，是完全相同的。所以，浪本無差別，是我們「見」有差別——「見」，有分別之意，由於我們的心去分別它，它才從無差別變成有差別，而事實上，大浪、小浪，它的本體都是水，而水體無別。所以說：「色即是空，空即是色。」就上面所舉之同心圓的例子來說；紅色同心圓（色）就是黑色同心圓（空），也就是白色同心圓（真如）。又，

大浪（色）就是小浪（空），就是水（真如）。同理，「色」就是「空」，就是「真如」。故說「色」與「空」二者「非異」。

「色」與「空」同為「真如本性」，沒有差別。真如本性雖然空無一物，無有差別，但是當它起作用時，便能顯出種種萬象之差別，故說「非一」，就好像盆中的水能現出天上的月亮一樣——水能將外物影現其中，這是水的作用，真如的作用亦如是：「性本不差，其相有別」——一切法的性，本來是沒有差別的，但其所現的相，卻都是有差別的。因為它所現出的相有差別，它的作用自然也就有差別了。舉例來說，同樣一塊九九九純金，一個匠師把它造成一尊佛像，我們看了便會肅然起敬；另一個匠師則把它打造成一個淫女，或男女交媾的形象，我們看了不但不會肅然起敬，反而有不堪入目的感覺，甚至讓人起淫穢之心。可是金子有沒有差別呢？金子是一樣的！金性不變，但因其形體有差，亦即，所現之相有差別，所以它所起的功用也就不一樣了——同一塊金子，能引起兩種完全不同的感受——所以你決對不會把一個男女交媾的像放在你的佛堂上拜，除非你是顛倒，如某些愚癡顛倒之人。同樣的，「色」與「空」這兩樣東西的本性，本來是沒有差別的，因為它們都是由同一個真如本性所變現出來的，但是它們的表相卻現有差別。因其表相現有差別，

所以其作用也有種種差別。因此世間的一切染（污染）、淨（清淨）、智（智慧）、愚（愚痴）都現出有所不同，然而智慧與愚痴也都是同一個心識——如來藏——所現出來的相。佛菩薩因為已證得這個境界，所以能夠不捨本願、不捨大悲來度化眾生。因為佛菩薩看到這一切皆是真如，所以我們都有希望成佛，否則，如果我們都實在是朽木，佛菩薩就根本不用來度我們了——朽木不可雕也，無有希望故。

奧義

「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」：這段經文是解釋什麼是「空」的最究竟意義。因此可知，觀自在菩薩所說的「空」，不是別的，而是：「不生不滅」、「不垢不淨」、「不增不減」！這就是觀自在菩薩給「空」下的定義！離於生滅，無有染淨，在聖不增，在凡不減，其體虛寂一相，用即遍一切處，這是什麼？這就是「如來藏妙真如性」。

析微

此處所說最究竟意義的「空」，應該把它當作一個專有名詞來看，而不是我們

中文的「空」字。中文中的「空」是空空洞洞、什麼都沒有的意思。然而這裡所說的「空」，則是一個專門名詞，且已經遠離了它本來的意思。觀自在菩薩所證得的「諸法空相」，這一切法空的相狀到底是什麼呢？我來嘗試把它描繪一下，那就是：「不生不滅」、「不垢不淨」、「不增不減」。這便是觀自在菩薩給「空」下的定義。也就是說：「空」的境界如何呢？就是離於生滅、沒有染淨、在聖不增、在凡不減的境界，它的本體是虛寂無相的，應用之時則能遍一切處。這就是「如來藏妙真如性」。（見楞嚴經：「本如來藏，妙真如性。」）

奧義

所以觀自在菩薩所照見的，不是「什麼都沒有」的外道凡夫之斷滅空，或小乘壓制一切令不起的偏空，或分析空，而是這不變而能隨緣、隨緣而能不變的妙真如性，所以能「度一切苦厄」，乃至「得阿耨多羅三藐三菩提」！

析微

觀自在菩薩所照見的諸法「空」相，非是斷滅空、非是偏空、非是分析空，而

是妙真如性。「斷滅空」是外道及凡夫所執「什麼都沒有」的空。「偏空」是小乘行者壓制六識心，令暫不起，而將其視為是涅槃境界的空（事實上只是壓制住而已，並沒有完全斷掉）。「分析空」是分析一物，見其喪失原貌而達成「空」的理論。譬如將一個電扇拆開後，只見葉片、馬達等各在一處，電扇原來的形貌已不復存在，不但沒有電扇的「樣子」或「相狀」（體），而且也沒有電扇之「用」（功用），因為電扇的本體已被拆散，所以說電扇是空的。一切可以分析開來的東西也是如此，因為它可以分析開，所以它是空的，它沒有一個自性，必須把所有的零件湊在一起，它才有自性。一切法的自性亦皆如此，就好像是「借來的」（Borrowed）一樣——是「借」來的，而不是本來就有的。譬如一輛車子，必須要有個車體、有引擎、馬達等種種的零件拼起來，才構成一輛車。若把這些零件都拆開來，就不成一輛車了——不可再稱它為「車」。所以這輛「車」的「性」其實是「借」來的，是由種種東西湊起來才有的，也就是說，「車性」是由各處張羅零件，然後再把這些零件拼湊起來才有的，所以「車性」不是本來就具有的，也不是不可破壞的。如果是一本來具有」，而且「不可破壞」，才能叫做「本性」。本來沒有，而且可以因為拆開就變沒有了（會毀滅的），這便不是本性。進一步說，凡是會因為種種因緣、時間、

空間、人為、事情等而改變的，會隨因緣而變化的，就不能稱為「本性」。所謂「本性」，就應該是離於因緣的——它不會受因緣所影響、不會受時、空所影響，也就是，不會因時間、地點、人事、風俗、語言、習慣、人種等種種的差別而有變化，這才叫做「本性」。「分析空」是把東西分開來變成沒有，而說它是「空」。這是解釋「空」的一種權法，也可說是顯說裡面最低層次（Low level）的一種解釋「空」的方法。而觀自在菩薩所證的「空」則是最高層次的空——是這不變而能隨緣、隨緣而能不變的妙真如性。「不變隨緣、隨緣不變」是真如本性的妙用。它能夠隨緣，但是本身並沒改變，（仍舊不離真如）。它永遠不變，但又能隨緣而變現。所以這「隨緣」與「不變」二者是要合在一起說的。「隨緣」是我們常常掛在嘴上的一句話。可是我們要知道，當我們喊「隨緣」的時候，還必須加上一句「不變」才行。如果只是一味地「隨緣」的話，那就隨緣而墮落下去了，或是隨緣而造惡去了——因為隨緣是隨著因緣而改變的意思。然而「隨緣」的最高意義則是要我們隨緣行善、隨緣修道，也就是說，不管在什麼樣的因緣之下，我都在修道——隨外在的因緣改變，而我修道照常不變——這才叫真正的「隨緣」（隨緣而不變）。舉個例子來說：不管再怎麼吵，我都可以讀書，或是：不管人多、人少，有人、沒人，我都

可以讀書，這才是真能讀書。有的人要人多時，大家一起共修，他才能讀書；有的人要有搖滾樂（Rock n Roll）當背景才能讀書；有的人要放古典音樂才能讀書；有的人要在旁邊放個電視機才能讀書，雖然讀書時他並不看電視；有的人喜歡在咖啡廳讀書；有的人要在圖書館才能讀書。可是真正最能讀書的人，應是無論什麼地方，他都可以讀書，如果把「讀書」二字改成「修行」，而還能這樣，那就是真能善用真如本性了——真能「隨緣而不變」；不管因緣如何變，地點如何變，我讀書不變、或是我修道不變。此處所言真如本性永遠「不變」，是指儘管人、事、時、地等起種種變化，而真如本性的「本性」不起任何變化，它永遠是那個樣子，絲毫沒有變化。所謂「沒有變化」，是「不著」、「不染」的意思。在此我打個比方：

【此時師父將投影機的開關打開，並且在投影機上放了一張教學用的投影膠片（Transparency）】你們看這投影機所投射的螢幕上面有沒有字？有字。可是你仔細看螢幕上真的的字嗎？其實沒有字。螢幕雖沒有字，但還是可以現出字來。螢幕本身是白色的，雖然由於種種因緣的關係而現出有字，但是這些字實在從來也沒有染在白色的螢幕上而退不掉，當因緣失去的時候，這些字就會消失，而螢幕依舊是純白如故。是什麼因緣令字消失呢？【此時師父將投影機的照射燈關掉】燈一關掉，螢

幕上就沒有字了，【此時師父又將投影機的燈打開】燈一打開，螢幕上又有字了。【此時師父將投影膠片( transparency)抽掉】若把投影膠片拿走，螢幕上又沒字了。【此時師父將一張空白的投影膠片放在投影機上】，放一張空白的投影膠片，螢幕也還是沒字。……所以有種種的因緣可令螢幕有字出現，雖以因緣而有字，但是那些字從來也沒能染在螢幕上面。這裡「螢幕」就代表我們的本心、本性。我們雖從無始劫來造作了種種罪惡，而令結業之罪垢附在我們的本心上面，可是這些「業」實在從來也沒有跟本心真的和合在一起、永遠去不掉。它不像美國西部的牛仔( cowboy)一樣把印「烙」在牛身上成為永久的標幟。這些「業」從來也沒有「烙」在我們的本心本性上過。因為我們的本心本性是「本自清淨」、「從來不染」的，是「不染、不著」的。以此緣故，我們才有可能可以恢復自己的本心、本性。如果「業」真的有「烙」在本心上，或本心真的有被業所「染著」的話，那任你再怎麼洗，也洗不乾淨，至少還是會有一點痕跡存在——也就是說，永遠也沒辦法真正地成佛，你或許可以因修行而稍微變好一點點，但沒辦法真正地完全清淨無染。為什麼呢？因為，已經「染」了，就不可能再成「不染」；然而因為從來實在沒有真染，所以才可能讓它「不染」——「染」既不實，不染即是「其實」！真如本性既

然一向清淨、從沒染著，當然就「沒有真的變化」了。觀自在菩薩因為體證到五蘊、乃至一切諸法皆是妙真如性之用——其本性皆本自清淨無染（不變），卻能隨緣現出一切若染、若淨之相；雖然隨緣現出種種相、種種業，但其實不變其清淨之本性——以是緣故，所以能「度一切苦厄」，乃至得成無上正等正覺。也正因為如此，所以在凡夫位時，碰到染緣，就造惡事，在賢聖位時，碰到淨緣，就能造善事，現出一個真正修道人的樣子，這都是真如能隨緣不變，不變隨緣的原因。

奧義

試想以偏空智，或以斷滅空，如何能證得阿耨菩提？所以「五蘊皆空」是指「五蘊」皆是本妙明心所顯之相，如虛空華，非有非無，非不有無，離於有無，這才是離於四句的聖諦第一義大空；以如是故，故能究竟無垢無淨，不增不減等。是故乃至下面的十二入、十八界，以及世出世間一切法，也皆是「空如來藏性」之用，因此轉「空如來藏」為「不空如來藏」，而起無作意大用。

析微

大般若經講十八空，其中最後一個空就是「第一義諦大空」，「第一義諦大空」相當於「如來藏」。「四句」是分別諸法為「有」、「空」、「亦有亦空」、「非有非空」四種不同之論。此處是說因為「五蘊」皆是如來藏所顯之相，離於四句之言說戲論而屬第一義大空，所以五蘊才能如前面所舉螢幕的比喻一樣，究竟「無垢無淨」、「不增不減」。不但五蘊如此，六根、六塵、十二入、十八界、世出世間一切法也都是如此——皆是「如來藏性」之用。如來藏依其功用而言，可分為兩種：一是「空如來藏」，一是「不空如來藏」。前面說的不變隨緣是「不空如來藏」，隨緣不變是「空如來藏」。何以隨緣不變是空如來藏呢？因為雖然表面隨緣變化，但它並沒真的改變，因為沒變，所以是空的，因此這種如來藏之用稱為「空如來藏」。何以不變隨緣是「不空如來藏」呢？雖然它從來也沒變，但它還是能隨因緣而變現一切法，因為隨緣變現，所以不是空的，因此這種如來藏之用稱為「不空如來藏」。（這個名詞本身就是密宗的詞，密宗才講「不空」。）因此「五蘊」乃至一切法其實就是如來藏起無作意大用而將「空如來藏」轉為「不空如來藏」罷了。「無作意」即「不思議」之意——不必去想就自然能起那種作用。就好像我們練習得很好以後，已經十分熟練，熟得不用去思想，即自然能做出來一樣。

奧義

「是故空中無色，無受、想、行、識」：由於已證入如來藏本性，所以了了知見如來藏空性之中，實無色、受、想、行、識五蘊之法可得。

析微

再回到前面所舉螢幕的例子，從螢幕上看，如來藏（螢幕）本身實在沒有色、受、想、行、識可得，因為色、受、想、行、識這五蘊都是因緣妄動而已，當因緣滅去時，它也就沒有了，所以真實而言，是沒有五蘊之實相的。

奧義

「無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法」：如來藏本性之中亦無六根、六塵之實法可得。

「無眼界，乃至無意識界」：空如來藏中亦無十八界之實法可得。以上為破凡夫執著，令離凡夫所行境界。

析微

眼、耳、鼻、舌、身、意為內「六根」，色、聲、香、味、觸、法為外「六塵」，六根、六塵、六識合起來則產生「十八界」。這些皆是「因緣法」，而非「實法」，故說在空如來藏中，這些因緣法皆不可得，皆非真實。因為根、塵、識為一切凡夫所執，為破凡夫境界故，故說如來藏性中無有六根、六塵、十二處、十八界之實法可得。

奧義

**「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」：在如來藏性中亦無十二因緣之生滅門，乃至無還滅門之實法可得。此為破緣覺乘之執著，令離緣覺所行境界。**

析微

十二因緣之「生滅門」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、生緣老病死憂悲苦惱等。十二因緣之「還滅門」為：無明滅則行滅、行滅則識滅、識滅則名色滅、名色滅則六入

滅、六入滅則觸滅、觸滅則受滅、受滅則愛滅、愛滅則取滅、取滅則有滅、有滅則生滅、生滅則老病死憂悲苦惱滅，是為還滅門。緣覺乘行者執實有世間之十二因緣「生滅門」，及有「還滅門」可出離世間之生死，為破此執故，故說在如來藏性中無有十二因緣之生滅門可得，亦無有還滅門可得。為什麼呢？因為這些都是因緣法，而非是實法。此處之經文漸轉增進，從凡夫到緣覺、聲聞，漸次一一擊破。

奧義

「無苦集滅道」：如來藏中無有四諦之實法可得，皆如空華，此為破聲聞所行境界。

析微

苦諦、集諦、滅諦、道諦是聲聞行人之四聖諦法。此之四諦在如來藏中猶如空華，實不可得。所以如來藏中不但沒有凡夫的六根、六塵、六識、十八界，乃至於緣覺乘的十二因緣、及聲聞乘的四諦，都非實法。也就是說，凡聖一切境界皆是空華。

奧義

「無智亦無得」：此為破權教菩薩之執著。若仍有少法可得者，則仍不與如來藏真性相應，以眼中仍有少微塵，遮障智眼故！以已破權教菩薩境界故，至此即三乘皆離，並皆化城，唯一佛乘。無「智」，這個「智」是指無上智，「得」是指「得」菩提，亦無一法稱為菩提之可得。

析微

「教」有權教、實教兩種。實教是最究竟的，凡不是最究竟的，都屬權教。一般也有「宗門」與「教下」之說。「宗門」是指禪宗，「教下」指其他一切所有的宗派。因為禪宗的教法是直指人心，直達本性之源頭，而其他的教下都必須依靠文字言說來慢慢引導。這並非是說禪宗就不須文字言說，只不過禪宗不這麼依靠經典的文字，雖然經典還是須要研讀的。

因為權教菩薩還一心想修證、想要得無上菩提（如是「菩提」好像是從外面得來的一樣），為了要破權教菩薩的這種執著——有一切種智可得、有無上菩提可證——所以此處指出：如來藏性中實無有一切種智可求，也沒有無上菩提可得。因

為若有即使少如微塵之法可得的話，也會造成障礙，而與如來藏之真性不能相應。

「三乘」即聲聞乘、緣覺乘、與權教菩薩。此三者皆是如來的方便，引導眾生上上增進。如法華經所言，三乘並皆化城，非是實有。離此三乘，唯有一佛乘才是真實、究竟。

奧義

「以無所得故」：這「無所得」三個字，可說是三世諸佛如來所證最高的智慧之精華，如來以此無上金剛智，而破九法界一切無明執著，迴超三世，頓證阿耨多羅三藐三菩提，永斷二死，究竟超過一切世出世間，故稱無上士、天人師、佛。如來一切教論：不論顯、密、性、相諸法，其究竟，皆悉歸入此無上甚深法門，故此經之「般若波羅蜜多心」者，即是「三世佛心」，亦即是「無所得心」；金剛經云：「以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」此即是言：以無所得心，具修一切善法，即得無上菩提。

析微

「九法界」是佛以下之菩薩界、緣覺界、聲聞界、天界、人界、修羅界、餓鬼界、畜生界、地獄界九者，連佛在內總為十法界。

「阿耨多羅三藐三菩提」即是無上正等正覺，簡稱無上菩提。它是佛所證之最究竟的菩提，有別於聲聞菩提與緣覺菩提。

「二死」是兩種生死：「分段生死」與「變異生死」。分段生死是六道凡夫所受之生死，這種生死是一生一生的受，一輩子為「一段」。凡夫所造的業要分很多段來受，才能報盡，（通常造一個業，要很多次受生才能報盡）因為是一段一段地受，所以叫「分段生死」。變異生死是已離分段生死之二乘及菩薩所受之生死。一般所說的「出三界」即是離「分段生死」之意。雖然不再受分段生死，但其微細的生死之相還是存在——因為第八識阿賴耶是不會消失滅去的。不但第八阿賴耶識在，第七識也還在——因為還有微細的我執在。既然有微細的我執，就會有微細的生死相存在，所以他們還是有剎那剎那的微細生死相，因為這種生死是非常微細的變化，所以稱為「變異生死」。又，凡夫的體質粗，他們的體質則很微細，變粗相

為細相，雖然微細，但還是有生死之相，故稱「變異生死」。變成不一樣的生死，亦即：把生死之相變得很微細。凡夫有「分段生死」，二乘與菩薩有「變異生死」，只有佛才超脫了這兩種生死，故說佛「永斷二死」。

「無我、無人、無眾生、無壽者」又叫做無「四相」，也就是：我相、人相、眾生相、壽者相。什麼是「我相」呢？有我執、我見，即是有我相。「我」本無相，但以「我執、我見」為相。離開我執、我見，就沒有我相可得了。「我執」較粗、「我見」較細，「我執」是根據「我見」而來的——因為我們先有「我見」，然後再去執著這個「我見」，因此才產生「我執」。所以「我見」又比「我執」更深、更微細些，「我執」則比較粗顯。如果只破「我執」，而沒破「我見」，則不能完全、究竟地破除「我相」。「我執」與「我見」一破，「我相」自然就破了，因為它失去了本體——我相是以我執、我見為其本體的。以深義而言，我相就是我執、我見。另外，以淺義而言，我相就是我們執著自己的相貌為「我」，對自己種種的優點、缺點，深深愛著，例如我們常會有一些小毛病，自己不但不覺得它不好，而且還覺得它滿可愛的，這就是一種執著我相。又，我們對自己的長相也是一樣，即使自己長得並不怎麼英俊瀟灑，可是在鏡子裡面看自己時，也總覺得長得

「還不錯！」，這就是著我相，是對表面的「身相」之執著。

「我相」存在的話，就一定有「人相」。人相有兩種意思：第一是指「眾生」之人相，第二是指人稱代名詞中的「你」與「他」二者，也就是與「我」對立的意思。「我」是內在的，除了「我」以外，其他的都是外在的，都是「人相」。亦即：除了「我相」以外，都是「人相」。在此處「我相」與「人相」是指「自」「他」的對立。「人相」的第一個意思是：凡是「人」都有一種共相（唯識學上稱「眾同分」），這種「人」的共相就稱為「人相」。以淺義而言，「我相」是指對自身表面的執著，「人相」則是指與其他眾生道相對比較時而言，例如畜生道就有畜生相，人道就有「人」的樣子，而我們人就喜歡「人」的樣子，總以「人」的樣子為尊為貴，這就叫做著「人相」。但是以深而言，「人相」是指除了「我」以外，其他的全是他「人」。這兩種都是對人相的執著。

「眾生相」亦有兩種意思。以淺義而言，與「人」道相對的其他有情界、或其他道的眾生：天、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅，這些就稱為「眾生相」，我們對這些其他的眾生，也會產生愛、憎等種種執著，這就是對眾生相的執著。「眾生相」

的另一個意思是：我們「人」也是屬於「眾生」的一種，所以對整個眾生界也會產生貪愛，這也是著「眾生相」。又，與「我相」相對的單數是「人相」，與「我相」相對的複數則是「眾生相」。

「壽者相」，玄奘大師在大般若經中翻為「壽命相」。一切有情都有壽命，而且都希望有較長的壽命，這種對壽命的貪著稱為著「壽者相」。

破了「我、人、眾生、壽者」四相之貪著後能達到什麼樣的境界呢？首先我們先要了解：金剛經是佛對什麼樣的人講的？把誰是「當機」弄清楚，是十分重要的。我們要知道，金剛經的「當機」是大菩薩，佛是為了教大菩薩如何修行、如何度化眾生而講的，不是對初機學佛的人講的，所以經中須菩提問：「如來善護念諸菩薩、善付囑諸菩薩。世尊，善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住，云何降伏其心。」所以金剛經是在教大菩薩已經發了大菩提心（阿耨多羅三藐三菩提心）以後的修法。一般的人恐怕連「菩提心」是什麼都還不太清楚，更別說「發」菩提心了。發菩提心是很深的，一個人如果真的發了大菩提心，為了求法、修法、弘法，他可以粉身碎骨、在所不惜，這就是發了菩提心之相。所以金剛經法

門是發了阿耨多羅三藐三菩提心以後，怎麼樣住、怎麼樣降伏其心的法門。金剛經並不是講空理的，這點要弄清楚，它是講大菩薩自度、度眾的方法。大菩薩要如何自度度眾呢？他必須降伏四種相：降伏我相、人相、眾生相、壽者相。如果破了「我相」，就不再有我執、我見。破了「人相」，對「人」的外表相貌（APPEARANCE）就不再有執著，對人我之際也不會有執著了。破了「眾生相」，則對眾生界的一切貪愛就沒有了，「眾生相」一降伏，才能乘願再來、隨緣受生——不一定要到那一道去，六道中那一道有因緣，他就到那一道去受生、去度化眾生。這一輩子當豬、下一輩子當狗、當羊，再下一輩子當人，都是可能的事。如果當狗的話，大概也是做狗王，這樣才能度眾生，當貓的話，一定是「貓王」了，（所以「貓王」一叫，全世界都聽到，不但聽到，還又聽又搖！一笑）。所以金剛經法門是菩薩摩訶薩修的，菩薩摩訶薩降伏了「眾生相」之後，才能做到「恆順眾生」，普賢十大願中第九項「恆順眾生」即是指此隨緣受生之意——隨順眾生而受生、而度化眾生。「恆順眾生」並不是一般人所誤解的永遠順從他人之意，例如，你的朋友跟你說：「老哥，我們去喝點酒吧！」於是你想：「我雖然學佛，但是佛說應恆順眾生，所以可以跟他去。」或者，你朋友打麻將三缺一，邀你去搓八圈，你說：

「我雖學佛，但為了恆順眾生，沒關係，我也去搓一搓。」然而這並不是普賢十大願的「恆順眾生」。所謂「恆順眾生」，應該是：「順著眾生的因緣，他是畜生相，我為了要度他，就順著他，也生為畜生相，跟他一樣。為什麼呢？因為順著他的因緣才能度得了他」，這就與「同事攝」有關係了。菩薩降伏了眾生相以後，最後還要破「壽者相」，這是最深、最難（降伏）的一個。為什麼呢？壽命有長短、而一切眾生皆貪戀壽命，希望活得久長。但是菩薩降伏了壽者相以後，對壽命便「無有恐怖、遠離顛倒夢想」了，所以活的長命也好、短命也好，只要是能度眾生就好。例如你要度羊，羊的壽命能活多久，你就跟著它活多久，也不在乎長命或是短命。若生為人，人壽現在通常是七、八十歲，那你就跟著他活七、八十歲。釋迦牟尼佛就是一個最好的例子。他活到八十歲，正好是最恰當、最理想的年齡（perfect age）。為什麼呢？因為他已經到達了人中之上壽，所以外道不能毀謗他說：「修得這麼好還短命！」；可是他也沒活到一百多歲，而讓惡心人毀謗他「貪生怕死」，這就是恆順眾生、來去自如、已經破了四相。

「眾生相」與前面說的「我相」也是有相互關連的。本來菩薩早已修得「相好莊嚴」了，但是因為他破了我相，所以他不一定會現出他的「相好莊嚴」之本相，

當他投生別道，或者在人道中的落後地區時，他也會現出那一帶人的下劣之相——以無我相故。所以這四相其實都是相關的——「我相」與「人相」有相互關連，「人相」跟「眾生相」有關連，「眾生相」當然跟「壽者相」有關連。「我相」是四相的開始，而「壽者相」是四相的總結。「壽者相」可說是眾生福德的高潮（denoument），如果福德昌盛，則壽命延長，例如阿彌陀佛又稱無量壽佛，就是因為他修了無量福德，所以得以壽命無量。此處的壽命無量，不但指其色身壽命無量，而且也是指「慧命」無量。

金剛經云：「以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」我、人、眾生、壽者這四相都破除了以後，還照樣修一切善法，這就跟楞伽經上的偈子是一樣的意思，楞伽經云：「世間離生滅，猶如虛空華，智不得有無，而興大悲心。」「智不得有無」即是金剛經的亡四相，「而興大悲心」即是具修一切善法，這樣才能得阿耨多羅三藐三菩提，亦即，才有資格證無上菩提。如果墮於任何一邊——「空」邊或是「有」邊——都無法證菩提。這意思也就是說：以「無所得心」，具修一切善法，則能得無上菩提。所謂無所得，一是指「究竟無所得」，二是指「不為自己得任何一法」。這裡是「性」上無得，並不是「相」上無

得，「相」上還是有得的，如果「相」上都無得的話，那就沒有「成佛」這事了。因為成佛是「八相成道」，要成佛還是得具足八種相；若以密宗而言，就得「五相成身」，所以顯密兩宗都有成佛之相，成佛後的「相好莊嚴」也都是「相」，所以不能沒有相，沒有相是不能成就任何一法的。所以不貪著任何「相」，但也「不怕」有相，而拒斥任何相；若因修學「無相法」，而對任何相都很敏感、都懼如草繩，甚至忌諱一切有相，深怕落於有相，則是不善修學而矯枉過正，而有惡取空、斷滅空之虞。

奧義

有愚人不解，以為佛經說「無所得」，於是他便不再精進學佛，甚至不再修行，而落斷滅空見，更墮於愚痴煩惱深淵。因為他認為：「既然無所得嘛，我還修什麼?!」他不但不再修行，甚至還更進一步，再回到五欲六塵中去打轉，而且反而自以為是在修最高的「無所得」呢！殊不知他這樣復墮五欲六塵，固然不能證得出世佛慧，卻因此而「得」了世間染法！所以他這樣還是「有所得」，並非無所得。是故當知，佛說此甚

深「無所得」傳心法要，是為大根器、根熟眾生，於遍修眾妙法門，廣積無量智慧福德之後，令之上上增進，頓入如來無上廣大覺海，故勸令不執、不取所修所積福德智慧，是故言下頓忘能所，頓契如如。因此，此「無所得」法門甚深不可思議，不是對未修、初學、或淺根、薄福、少智之人而說，乃是對上上根人、且廣積福慧之人而說。莫錯會佛意，若錯解如來真實義而錯用心，不但不能得益，反而妄肇大禍。

析微

本段指出有些人誤解佛意，以為「無所得」就是不得果報、或不受果報之意，因此落入斷滅空。例如有些人受了五戒以後，還是照樣喝酒，人家問起時，他便回答說：「我是無所得呀，一切皆空嘛！你不知道嗎？四大皆空！四大皆空！」殊不知，「無所得」乃是諸佛甚深的傳心法門，是為上上根器人所說的，令他們聞此「無所得」法門之後，能「頓忘能所，頓契如如」。初機或小根小智之人，豈能契會「無所得」之甚深義理，不但不能契入，反而曲解如來真實義，而招致來生無量之苦惱。可不慎乎！

「能所」是能修、所修，或能證、所證，或能得、所得之意。「能」是主詞，「所」是受詞，一個是主，一個是客。所以，「有能所」就是有能修的人、有所修的法，或有能證的人、有所證的法，或有能得道的人、有所得的道，這叫做「有能所」。有「能所」的缺點何在？其缺點在於：有能所，就是「我相」還沒破除。這個「能」造者就是「我」——即有我相；如此，不但「我相」存在，而且還有「愛、取、有」——既然有所修、所證、所得之法，就表示對法有愛、有取、有有；又，有「能所」的話，即有能愛、所愛，能取、所取，能得、所得，故非是究竟。一定要先斷了「能所」之心，才可能契入真如。

「頓契如如」中的「如」就是真如。為何重覆兩個「如」呢？因為內法也如、外法也如，故稱「如如」。「如如」是清淨、平等、不動之意。

奧義

又，此「無所得」甚深心法，應如何修？此有二門，一是漸修門，二是頓悟門。先說一、漸修門——若中下根人，福慧未充，須先修此門：若欲無所得，必先「無所取」。如何修「無所取」？若欲無所取，必先

「無所求」。如何修無所求？須知有所求即是貪。欲無所求，必須心不攀緣，即「無所緣」。如何修「無所緣」？若欲無所緣，須心不往外馳，須心常起正念。如何能心常正念？欲心常正念，須常修六念，念念不斷，久之即能正念常得現前。正念得現前之後，復以正智觀此正念唯心所現，而不執不取，知念如幻，幻體亦真，則頓入無有少法可得、究竟清淨界域。以上是漸修門。

析微

因為「無所得」甚深、甚難，對福慧尚未具足充滿的中下根人來說，必須一步一步地循序漸進而修，便可漸次而入其甚深之妙義。欲達「無所得」，先要能夠做到「無所取」——不取任何一法。欲達「無所取」，則又必須先能做到「無所求」。這就越來越具體、明顯了，要有真工夫才能做得到，不是嘴巴一喊就能做到的。很多人都會喊「無所得」，可是叫他「無所求」時，他就被嚇倒了。我們應如何修「無所求呢」？首先要能了知：有所求就是貪，而且不管你求什麼，「有求皆苦」，即使「求自己」——所謂求好心切——也是很苦的；「求他人」，當然更是件

苦事。這裡的「求」是期望之意。例如你期望你的妻子、或期望你的兒女要學好，都是件苦事。為什麼苦呢？因為你所求的一定是比較高的標準（standard），若是你的期望標準比較低，那你根本就不用期求了；若是同樣的標準，他目前的情況已經達到了你的標準，你當然也不用再期求了。所以弗洛姆在愛的藝術一書中說：你如果真正愛的話，就要愛他目前的樣子（To love him as he is.）——他現在是什麼樣子，你就這樣愛他，否則便談不上是愛他。一般人的做法卻是：因為我愛他，所以我希望他好，於是就想把他「改造」（remode）一下，再重造（reconstruct）一個你心目中所構想好的他，像耶和華造人一樣，耶經上說：耶和華是以他自己的形像造人（此非深著我相歟？）。不但先生要以自己的形像來改造她的「妻子」——造一個跟自己完完全全一樣的配對（counterpart），「妻子」也同樣想以她自己的形像來改造她先生，而且夫妻兩人對自己的下一代也是如此。所以，每個人都想當上帝（play the God），所以都有無窮的苦惱。唯有真正解了真理之後，才能「無所期求」。接著，如何才能達到「無所求」呢？這就必須要心不攀緣才行，也就是「心無所緣」。「心不攀緣」要怎麼修呢？除了打坐以外，恐怕是沒有別的辦法了。因為平常我們的心太散亂、太粗躁，所以你根本觀察不到你自己的「攀緣相」，只有

在靜坐的時候，你才可能看得比較清楚——在靜坐中當你的心的「觸角」稍微伸出去時，你就能覺知它在攀緣了。當然這也要你的慧眼開了以後，才能看得到，平常的人也還是糊里糊塗的，等你修到某一個境界之後，你就會知道所謂心的「攀緣相」是什麼了。所謂「攀緣」，其實就是一種「動相」，當心往外動、要去攀取的時，就叫做「攀緣」：攀搭外緣。

如果要做到心不攀緣、不外馳，必須令心常起正念。想要心常正念，就須修六念——念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天——而且要修到念念不間斷，這樣久而久之，則能夠常住於正念。這時再以正智慧觀察這個「正念」但是唯心所現。因為觀察到「唯心所現」，所以就能不執不取，了知念念皆幻，而此幻體也是真如本性所現，既然都是真如本體所現，那還要求什麼？得什麼？如是就能頓入無有少法可得，而達究竟清淨境界。以上是漸修而入無所得的法門。

奧義

二、頓悟門——至於福智圓熟之大根人，若一念心通，體入真如，頓見本性，則頓了無有少法可得，頓覺了諸法究竟本自清淨、平等、不動、

不生不滅、不垢不淨，是爲頓根人之所修。

析微

頓悟門是上上根人一念心通，頓見本性、頓入實法，而了實無一法可得。「頓悟」一事當然是有的，但是一般人都是先漸修，然後有朝一日，因緣成熟，就忽然悟了。雖然先漸修，等你悟了的時候，也是稱爲「頓悟」，只不過你在頓悟之前多了一段漸修。至於「悟」本身，則一定都是頓悟的。悟是沒有漸悟的；就好像你打開電燈的開關，亮了就是立刻亮了（頓時亮了起來），不亮就是不亮；當它亮時，決不是「漸漸」亮起來——那樣慢慢才亮的電燈大概很少見。我在很久以前看黃蘗大師的「傳心法要」，那時我看經常常都是通宵看的，（不是故意要通宵，這跟考大專聯考或研究所不一樣，我是看得不忍罷手，所以就一直看下去了。）當我看到某一個地方時，哇！真是歡喜得不得了，等我整個看完之後，大法喜七日七夜不散，而且在那七日七夜當中，一點煩惱都沒有。

奧義

復次當知，此「無所得」，並非要把所修集之一切智慧福德全部拋棄，

才叫無所得，而只是不執著、不貪著、不矜、不誇、不求其果報；以不執、不貪、不矜、不誇故，故能「有而無礙」，是名得而不得、不得而得，運用萬端而無罣礙。

析微

所謂「無所得」並非是什麼都不要，才叫無所得，假如你說：「為了修無所得，我什麼都不要了——經書也不看了，佛也不要念了，一切都拋棄了，這就是無所得。」那並不是無所得，那是惡取空、斷滅空。「惡取空」是以惡知見而取空見之意，它能令人墮入斷滅見。所謂「斷滅」是指因果斷滅而言，也就是破壞因果——因果律整個破壞以後，便令人無法修行，不修行則永遠墮入生死輪迴之中，這就是斷滅見可怕之處。

問：惡取空就是斷滅空的話，那麼阿羅漢所證的無我的空，與斷滅空有什麼差別？

答：阿羅漢所證的空叫「偏空」——偏一邊的空。阿羅漢並不謗因果，也不壞因果。在大般若經及其他許多經裡都說：菩薩修行不壞相——不壞因果之相。舉例

來說，初機學佛常有這樣的疑問（初機學佛的人問的問題常常都是很深的問題，只是他們不知道而已。）：「佛菩薩既然有如此大的威神之力，可以加持眾生，令大家都開悟，那為什麼佛菩薩不幫我們全部都加持一下，讓我們全部都成佛，多好！」因為世間一切皆有因果，佛是已經斷除了我見、我相的人，所以佛不會像六欲天的神（God）一樣，認為自己能變化神通、主宰一切，於是便依自己的我見，而說自己能創造萬物等等。佛沒有這種想法，佛所作的只是引導眾生自己修行、自己成佛；這是一點，另外一點是：如果佛以神力加持眾生，令眾生立刻都全部成佛，那也只是剎那成佛而已，因為沒有任何他人能轉眾生的業習，那是無始劫來所累積的業習，若是他力能變，也是一下子而已，不能經久、永恆。密宗的加持也是一樣，有些病你加持以後就會好，但是有些病是你加持以後還要自己修才行，自己若不修也還是不行。又，在海倫凱勒傳裡，海倫凱勒的老師沙利文小姐將海倫凱勒「抓」來吃飯，但她一下就跑掉了，沙利文老師又把她抓回來吃飯，她一下又跑掉了。同樣的，若佛把眾生「抓」到正道上，如果眾生並沒有主動想要改變他自己的業力的話，他終究還是要跑掉的，不會長久住於正道——因為他心裡面沒有改變。因此，若要眾生改變行業，則必須是信心自度才行。佛可以引導你，亦可加持

你，但那力量終有個限度，沒有辦法完完全全地改造你，這樣才能不壞因果。小乘的偏空也沒壞因果，只不過是小乘行人自己落於空見，所謂沉空滯寂而已，說的更明白點，也就是懶惰（lazy），懶惰的原因是由於沒有發大悲心。因為沒有大悲心，所以雖看到眾生受苦，也無動於衷。自己畢業了，自己沒問題了（I'm OK），於是對大家說聲再見（bye-bye），便離去。阿羅漢的入涅槃便是這樣。所謂「涅槃」只是他的分段生死結束了，變異生死還是在的，他便在那兒自享其成了（enjoy himself），至於眾生的沉淪痛苦，他可以不管，你看這樣的心有多狠。這就是佛之所以說二乘之人是「焦芽敗種」的原因。雖然法華經中說二乘也畢竟成佛，但那是二十萬劫以後的事。一劫就有好幾千萬億年，而在這二十萬劫中，我們不知要到閻羅王那兒去報到多少次了，枉受生死沉淪不知多少次，一尊大阿羅漢如果能發心的話，你想他能度多少人！所以小乘行人非但沉空滯寂，更可說是忘恩負義了，不知要報佛恩。報佛恩的唯一方法就是以他所得的法度眾生，因為佛唯一不能放心的就是眾生，佛有如校長，但校長不能每一科目都教，他需要很多教授（professors），他也需要很多副教授、助教（assistant）等，所以大菩薩、小菩薩都是需要的，可是你一畢業就走了，眾生就沒有人照顧了。大乘、小乘最大的差別就在這裡——度眾

生的悲願。如果沒有佛菩薩的悲願，就不會有佛法，沒有佛法，眾生就無法脫離沉淪，所以度眾生的悲心是最重要的一點。有人問：小乘國家的法師也是有說法、也是有度眾生啊！沒錯，那是因為他還沒出輪迴，等他一旦能出輪迴的時候，他就立刻走了。這裡所謂的「悲願」是說即使他得道了，他還要再來，也就是：不捨眾生。

所謂「無所得」並不是要你把你所應修或已修得的一切智慧、福德全部拋棄不修、不要，而是要你對自己所修的一切智慧福德全不執著、不貪著、不驕矜、不自誇、不求果報。金剛經上佛說：「諸菩薩不受福德。」須菩提問：「云何菩薩不受福德。」佛說：「菩薩所做福德不應貪著，是故說不受福德。」有一個人看了以後嚇了一跳，跑來問我說：「菩薩受不受福德？」我就依經而回答說：「不受」。他也嚇一跳地說：「您也這麼說呀！」事實上，菩薩是應該不受福德的，這個「不受」是「不貪愛」的意思——菩薩不是為了要求福德而修行的。惟因對己之所修不執、不貪、不矜、不誇，所以能「有而無礙」——雖然擁有，但也沒有罣礙。菩薩成佛，不是光是無所得就可以成佛的，如果什麼都不要，什麼都拋棄，經也不看，也不打坐、也不念佛，這樣是成不了佛的——成佛必須廣積無量的福德，亦即是以無量的功德而得成佛、而得作佛，並非光有抽象的道理即可，而是要有具體的事實

才行——菩薩摩訶薩廣積無量福德、廣度無量眾生已，然後方成佛道。

因為菩薩擁有無量福德智慧而不為其所礙，所以稱為「得而不得、不得而得」。因為「得而不得、不得而得」，所以能夠運用萬端而無有窒礙。

奧義

「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故」：這「菩提薩埵」即是指實教一乘的菩薩摩訶薩。從上面以來，此大菩薩歷觀凡夫五蘊、六根、六塵、十二入、十八界、緣覺十二緣、聲聞四諦、乃至權教菩薩之「智」與「得」，這樣從表面上看來，好像是先從凡夫法開始起觀，（亦即起修觀行），漸漸修行到聲聞、緣覺之法，然後再修大乘權教之法，最後再修一乘實法——其實不是這樣：這是因為經文行文次第，有時空的限制，不得不如是。其實是：此大菩薩，一開始就以甚深般若之智，遍觀世出世間一切法，所謂一念三千，無有漸次，因此，這是頓門：頓觀、頓修、頓證、頓悟；而不是從凡夫法開始修，漸次修到小乘、大乘、佛乘。有人於法不了，而倡言學佛必須要從小乘開始修起，這是不正確

的，應依個人根器而定。若大乘根人，你堅持教他小乘法，則會令他於小乘法有先入爲主的觀念，而壞其大乘根性，如是則以後大乘心便很難發起，故是不當。觀世音菩薩法門大都是頓教法門，以頓根之人，根性力用大，所以能一體遍觀諸法，此非小機者能知能行。

析微

此段指出菩薩摩訶薩的修行並非是先從二乘的聲聞四諦修起，進而修緣覺十二因緣，然後再修大乘權教之法，最後才入一乘實法，而是一開始就依甚深般若之智遍觀世出世間一切法，亦即天台宗所謂的「一念三千」，以其根器大故，不為小法所拘泥。最近有些佛學家主張：「學佛一定要從小乘開始修起，因為小乘是大乘的基礎。」這是不正確的；而且是顛倒說。為什麼呢？因為大乘才是小乘的基礎，若沒有佛的大乘，那有小乘？曾經有法師到中南半島去訪問，就跟當地的小乘法師辯「自度度他」這個問題，知道他們一般的法師都主張要「先求自度」——他說我們大乘著重度他，但「你要度他，也要先能自度才行啊！」他們可能是怕自己站不住腳，所以才說要先求自度。事實上，大乘也是要自度的，所謂「自度度他」是大

乘，「自求了脫」是小乘。小乘人只發「自求度脫」的願，但不發「廣度眾生」的大願。大乘則先發度無量眾生之大願，以此大願為基礎，然後再去修行。這也跟著迦牟尼佛所行是符合的。釋迦太子出四城門，觀見眾生有生老病死之苦，為了度脫一切眾生的生老病死苦，他才出家學道。所以他的出家修道，是為了要度一切眾生苦，而不是為了度他自己一個人。如果只是為了度他自己一個人的話，他恐怕受不了那麼多苦，因為還有「我相」在。而這「我相」會令你很 tense（繃得緊緊的），因為已經很 tense（緊繃著的關係），你就無法容受那麼大的苦。可是當你把「我相」放開來，你所修是為了一切眾生界時，因為你的心胸很廣大，所以你能容受的，自然也就很廣大——乃至無量無邊。你如果發了像普賢菩薩那樣的大願、或地藏菩薩大願那樣廣大的願力，那麼這一點小小的苦算什麼呢？再大的苦也能忍受。可是當你只為自己的時候，那你若坐了五分鐘，腿痛得要死，就要馬上把腿鬆下來了，如此小苦都吃不了，那談得上什麼大苦。所以，若是只求自度，吃了一點點苦就會說：「唉，沒關係啦！這樣就可以了！」於是很容易就滿足，很容易就放棄目標，或降低標準。所以必須要有大願的支持才行，這個願就是「悲願」，也就是「菩提願」。

由此可知，學佛並不是人人都必須先從小乘開始學，要先學大乘還是小乘，應

視個人根器之大小、及有沒有發廣大悲願而定。因本經是為頓根人說的，以其根機大故，所以能依甚深般若而一體遍觀諸法——你看心經時，就好像看電腦打出來的一連串的 menu（選單）一樣，整個都列了出來，呈現在眼前，讓你能一體遍觀——這不是小根機的人所能了解，所能做得到的。

奧義

「心無罣礙」：心中不著一點塵，如實知見無有少法可立可破，故無罣礙。

析微

心中若還存有一點點任何東西，都會有罣礙。然大菩薩以依般若波羅蜜多故，心中一塵不染、如實了知沒有少法可建立、可獲得，乃至無可破除，（因本既無立，則無法可破），所以無有罣礙。

奧義

「無有恐怖」：此即無有凡夫之恐怖，無有二乘之恐怖，亦無有權教菩薩之恐怖。簡言之，即：無有凡、外、權、小之恐怖；詳而言之，即：

(一) 無有凡夫之恐怖：無有凡夫得失五欲六塵之恐怖，生於三惡道、八難之恐怖，得禪失禪、得定失定之恐怖。

(二) 無有二乘之恐怖：無有二乘人能不能得證四雙八輩道果之恐怖，能不能出離三界、離分段生死之恐怖。

(三) 無有權教菩薩之恐怖：無有能不能證菩薩智、斷無明惑、離變異生死，乃至能不能得如來智之恐怖。

析微

菩薩摩訶薩由於心中已無有任何罣礙，所以能無有一切恐怖。恐怖可分為三類：凡夫的恐怖、二乘的恐怖、及權教菩薩的恐怖。凡夫的恐怖包括得到五欲、失去五欲；得到六塵、失去六塵；得到名利、失去名利；喪失人道之身、墮三惡道身；得禪定、失禪定等種種患得患失的恐怖。

二乘的恐怖包括不能證道果——四雙八輩；能不能出生死輪迴，能不能證得：

(一) 初果：須陀洹

- (二) 初果向：須陀洹向
- (三) 二果：斯陀含
- (四) 二果向：斯陀含向
- (五) 三果：阿那含
- (六) 三果向：阿那含向
- (七) 四果：阿羅漢
- (八) 四果向：阿羅漢向

證得此四向、四果的八種聖人，稱為「八輩」。「向」是趨向 (toward) 的意思。在得「須陀洹果」之前，有一個果位叫「須陀洹向」，這是向著須陀還果之因位，用英文講就是 pre- 的意思，例如：「初果」叫 First Fruition 的話，「初果向」就叫 Pre-First Fruition，就像我們先上 pre-med (醫學院的先修班)，然後再上 medical school (醫學院) 一樣，小乘行人先得「須陀洹向」，然後再進而得「須陀洹果」。所以得果的次第是：初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向、四果。一向加上一果，合為一雙，總共有四向四果，故稱「四雙」；總共有八種聖人，故稱「八輩」。

權教菩薩的恐怖包括能不能得菩薩的道種智、能不能斷無明惑、能不能離變異生死，乃至能不能得如來之一切種智。如是等種種凡、外、權、小之恐怖，都是住於般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩所沒有的。

奧義

「遠離顛倒夢想」：總說凡外權小之「得」與「失」，皆為自心不覺、顛倒之夢想，以此「倒想」如夢，非有非無，故稱「夢想」，若了知一切賢聖，凡外權小，世出世間一切法，皆是自心所現、如來藏自性之用，則頓從此夢中覺了！

析微

因為菩薩身、口、意業皆依般若波羅蜜多而行，心住「正」念，口說「正」語、身行「正」行，了知一切法皆是自心所現，皆是如來藏自性之用，所以能遠離凡外權小一切不正之顛倒夢想。

奧義

「究竟涅槃」：以無凡外權小之一切顛倒夢想，簡言之，即塵沙惑

盡，無明心息，故涅槃現前，全體即是涅槃真境，此為等覺與妙覺菩薩之境界。

析微

顛倒夢想既已遠離，則不再有「塵沙惑」與「無明惑」。無明滅盡之後，涅槃真境即便現前，此時內外一切世出世法，無非皆是涅槃真境，故說「究竟涅槃」。「究竟涅槃」是等覺菩薩與妙覺菩薩的境界。

「塵沙惑」可障礙菩薩度眾生。菩薩欲教化眾生，必須通達如塵如沙、無量無數之法門，若不通達，則不能自在教化眾生，以心中劣慧未除，故不能度此塵沙惑，成為菩薩度眾修真之一大障礙。

「無明惑」則為迷於如來藏根本理體之惑，可障礙菩薩使不得入於中道實相。

問：涅槃不是佛的境界嗎？何以說是等覺、妙覺菩薩的境界呢？

答：等覺、妙覺菩薩已跟佛是一樣的，只是還沒有加冕（灌頂）入於佛位而已。所以經上說：等覺如佛。

奧義

「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」：不但菩薩從初發心開始，即依此甚深般若之智觀一切法，而速能證得圓明寂照之無上大涅槃，即三世一切諸佛如來，亦是依此般若大智，而得作佛，此表因中所修與果地所證不異。是故，此如來藏般若真智，實爲一切諸佛菩薩所依，乃能離於凡、外、權、小，三乘一切境界，而頓入一佛乘，乘如來寶筏而度一切眾生之苦厄！（「度一切苦厄」是指自度度他。苦厄，通指凡、外、權、小一切迷中之苦厄。）

析微

前面說在因地修行的菩薩以依此甚深般若，故能心無罣礙、無有恐怖，遠離一切顛倒夢想，乃至究竟證得圓明寂照之無上大涅槃。此段則說在果地之十方三世一切諸佛，也是依此甚深般若大智，故能成就無上正等正覺，所以菩薩因地所修與佛果所證是一般無二的。佛與菩薩皆是依此如來藏般若真智，而得出離三乘，入一佛乘，而得度自己及眾生之一切苦厄。

「故知般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒……即說咒曰：揭諦，揭諦，……薩婆訶」：此甚深般若法門，非凡、外、權、小境界，不可以智知，不可以識識，乃至其究竟則離言說相，心行處滅，世間言語有時而窮，故此般若波羅蜜門，以如來神咒總結之。「咒」者，陀羅尼，是總持之義，總持一切法也。以諸佛菩薩所證境界，甚深不可思議，故經末常以一神咒總持此一法，或一切法，普令眾生由聞持此神咒故，得疾入如來所證真如不可思議解脫境界。又以此神咒故，禪法、密法、顯宗、密宗即在此離於言思而會通。

析微

由於此甚深般若波羅蜜多法門，不是凡夫、外道、小乘、及權教菩薩的境界，它不可以凡外權小的智慧來測知，也不可以意識（第六識）來分別，甚至它的究竟處，根本是離於言說之相——沒辦法用言語道說——一切心行到此也都使不上了，所以如來最後便以一「般若神咒」來總持此甚深般若波羅蜜門。「咒」即是「總

持」之意，亦即將一切法全都攝持在這裡面。因為諸佛菩薩所證之甚深境界，非是凡夫或小根人所能知、能解，是故諸佛如來特設此方便，用一神咒來總持這個法門，令眾生由聞持此神咒之因緣，速能入於如來所證之真如不可思議解脫境界。不止是密宗的經典裡有神咒，即使是顯宗的經典，也常常用咒來總持那個法門，所以佛法中顯與密實在無法完完全全分離，你沒辦法說這純是顯宗、這純是密宗，或這純是性宗，這純是相宗，諸法不是這樣隔絕孤立不通的。諸佛說法，常顯中有密，密中有顯，或相中有性，性中亦有相，只是成份比率的配搭，依當機而有不同而已。法實相通，不相隔礙，不相排斥，只是眾生自心愚痴不通，反於如來所說法門，自生執著，而互相是非，真乃愚不可及也。又，此經末之般若神咒，另一個密義是：將禪法與密法（顯與密）在此結合，令顯宗與密宗二者在此離言說而會通。

又，經末所加，如來親口盛讚之陀羅尼（密咒），此有三層密義：其一為密示一切諸法皆為一相。若顯若密，會歸一相，並無二法，是為不二法門；其二為令久習甚深般若之菩薩摩訶薩，於法斷除法執，法執斷盡，速泛如來大覺智海；其三為密示諸佛無上甚深法門，究竟皆入如來自住之不可思議秘密境界，非有言說、非不言說。諸菩薩摩訶薩修習諸如來甚深般若之後，亦應如是入住於如來秘密陀羅尼境

界。

——一九九二年講於美國·愛荷華州立大學

參、心經奧義析微

## 肆、心經與禪密修行

### 一、心經與習禪

這一節我們來講心經與禪密之修行，探討如何以「般若心經」來作為習禪與修密的修行法門。其實如法研習心經就是一系列的「思惟修」，而「思惟修」就是「禪」，故研習心經亦即是在修習一系列的「禪觀」。所以整篇心經就是一整套的禪觀法門，學者須常依經作如是觀，如是思惟、如是薰修、如是自省、以期如是自覺。既要做一系列的禪觀，那麼我們現在就把全經的主要觀法再細細地思惟一番。

首先先點出菩薩起修的總觀。「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」這一段是「總觀」。以下是解釋它的原因，何以故？為何得如此？「舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」這是解釋「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」為何能「照見五蘊皆空」，且能因而「度一切苦厄」的總原因。更進一步說，此總原因是由於「色空一如、受空一如、想空一如、行空一

如、識空一如」。因此才能「色不異空，空不異色」，亦由於此觀行成就，方能「度一切苦厄」。此處所要思惟觀察的，主要就是這個。

上面是觀察觀自在菩薩如何修證「五蘊」以及「空」本皆一如，而度一切苦厄。所謂「度一切苦厄」，就是解脫世間及出世間的一切繫縛。以下是解釋色空一如的原理，也就是空如來藏的本性。「舍利子，是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。」這就是指空如來藏之性。在此再次回過頭來，闡述一下觀自在菩薩如何能照見五蘊皆空。「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；無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡；無苦集滅道，無智亦無得。」這就是觀自在菩薩如何能照見五蘊皆空的原因。不但如此，更由此總原理，進而觀察內外根塵（六根、六塵）、十二入、十八界的凡夫境界皆是如來藏之所幻化。連聲聞、緣覺、權教菩薩的境界也是空如來藏之所變現。「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖；遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」到此為止，是這部經的高潮。「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」這句話則是全經高潮以後的收尾。有如交響樂曲，到最後時，樂器一陣猛烈齊奏，也就是所謂的 Coda，然後結束全曲。

這一段經文也是幾乎以同樣的方式，將全經劃上一個圓滿的句點。接下來的一段經文可說等於是交響樂中的「變奏曲」。「故知般若波羅蜜多是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒，能除一切苦，真實不虛……」一直到全經完，這一段可說是全經的「變奏曲」。在這一段變奏裏，經文的話鋒一轉，即「由禪入密」。參禪參到最後是「入不思議境界」，或說「入不思議解脫境界」，或是「入如來秘密境界」。至於如何是「密」呢？密也者，究其義，其實也是「不思議」。因為是「如來不可思議秘密境界」，所以是「密」。以其不可思議，故此經由「禪」轉入於「密」，而入於如來所自證自行自住之秘密境界。這已經暗示了一切修行的次第與旨趣了：由顯入密。「大明咒」之深義為：諸佛甚深般若，能轉眾生之無明為「明」，如此一來，更是名符其實的不可思議解脫境界；明言之，也就是依般若波羅蜜多而轉識為覺。「能除一切苦」在此處可說有如音樂中的「主題重現」。因為在本經一開始的時候，經文「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」中的「度一切苦厄」與此處的「能除一切苦」有如首尾呼應：經文經過一番鋪敘開展，最後還是回到開始時的命題，這也是全經的主題或主旨（此主題是——為要「度一切苦厄」）。

把整個的觀法流覽過一遍後，我們再來看看如何起修。這可以分兩部份來談，一是禪，另一是密。在禪的部份，我們以「A」表示總括的原理；以「B」表示個別的技巧。在金剛經裏，須菩提問：「菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住，云何降伏其心？」。「云何應住，云何降伏其心」就是問：「怎麼辦？」。這「住」與「降」就是金剛經的兩大法門。心經所闡發的，也不外乎是這二大法門。至於佛如何作答呢？「菩薩摩訶薩發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」在經文中「如是住，如是降伏其心」之後，接著應該有個冒號（：），表示「要如是住」，這是指依以下所說的法門而住。

### A、總原則：

（一）必須發心。發什麼心呢？答：須發兩種心，一、須發欲作般若禪觀之心，及二、發「無上菩提心」。你要修行之前，一定要先發心。無論修任何法都必須發心。修習心經所須發的心，與修其他經所須發的心不同之處在於：修心經所須發的心，必須具備為了次第如實作禪觀的初發心；以及欲求頓悟無上道之心。

(二) 如理思惟經義，以便對於全經之大義明瞭無疑。說「如理思惟」，是說要依佛理來思惟，不是自己胡思亂想、攀緣附會之妄想分別，那就不能說是「如理思惟」。

(三) 納法於心，不忘不失。將經文及法門都吸收在心裏，不時或忘，念茲在茲。

(四) 依經文的次第，一一真實深入觀察其中理相、事相，及教、行、果等相。

(五) 滅惡增善。深入觀察之後，以此觀察力在自心中確實滅惡及生善。

(六) 圓修其心。如何圓修呢？就是進一步「調心」。以「滅惡生善」所生道力，進而調柔其心、降伏其心、增長其心、堅固其心，恆住善法及第一義諦，此時必須堅修調柔、降伏、增長、堅固四法，悉令通達。

(七) 把握全經的主旨與精神——亦即是「總持」般若之旨，以上所修為「別」，此時所修為「總」，務須「見樹亦見林」，達法總相，故並非片面或局部的，是故此時須以「總相觀」之法門深入、趨進、趣向、契入全經法門之鑰。

## B、個別之技巧：

(一) 常自思惟「諸法一如」四字，並令此義理之念常現在前，不復妄想分別，乃至於不復妄想分別「空」與「有」。而依「諸法一如」之智光照見「空」、「有」二相，了然不生。

(二) 如實修行「不貪著自身自心」，若起貪著，於如是處如實訶責、降伏自心，令住正見。我們都是因為貪著自身自心之相，所以才自障自隔於聖道。若真正發心依心經而修，就不應再貪著自身心相，須離身心的貪著，方能真與般若相應。若離身心貪著、方能真「無有恐怖」，乃至不怕死，亦不怕鬼。很多人既怕死、又怕鬼，即是取相、著相之人，與般若斷不能相應。此處所說的「怕死」與「怕鬼」只是一切「恐懼」的代表——代表一般人在現實生活中都有很多的「恐懼感」及「不安全感」。若真離身心貪著，即除一切恐懼，習禪者必須如是修。尤其是修習般若心經法門的人，更應該不貪著身心才對。若是半夜走暗路，心生恐怖時，把心經念一遍，恐怖即除，亦不會有事。倘於無意中有什麼事令你起雞皮疙瘩時，立即誦心經，便得安穩無事。為什麼呢？因為此經法門是「大神咒、是大明咒、是無上咒、

是無等等咒」之故。經文念完之後，繼續念般若波羅蜜多咒：「揭諦、揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。」更得以安然無事。

(三) 須離六塵的貪著。若要如實依心經而修，不但要內離自身的貪著，還須速離對外「六塵」的貪著。此非言說所及，必須真正努力去做。說食不飽，般若亦如是，習般若必須有堅實的身語意三業支持，才不架空，如樹無根。

(四) 為速離貪著，應勤觀「觸」。此處的「觸」指的是「根塵相接」，而非一般所泛指之有形物體的相碰觸。唯識學上說：「根塵相觸，而生『識』」。此為何義？現在教你們觀察一種現象，以便了解此義。大家都看過電視；當你在看電視的時候，眼睛注視著電視螢幕上的形象，此時由於根塵相接，就有所了知。然而你仔細去體察一下：「此時到底是我這眼根去就那畫面呢」？還是「外塵的畫面跑進我眼睛裏呢」？抑或是「我的眼根與電視的畫面兩者各走一半路程，而在中途相遇呢？」。到底是那一種情況才對？第一種狀況所陳述的命題是：「眼根就塵」，指的是「眼根」往外緣，跑到電視上去，然後「取」其相，入眼根，因此你才能吸收、領納螢幕上的色塵於心，更進而了別其色。第二命題是色塵主動來入於「眼

根」之中。指色塵自己跑到我的眼睛裏去，不是我的眼根去執取它，才領納其色的。第三種命題為：根塵於中途相會，不是「根」主動，也不是「塵」主動，而是一種「互動」的作用。這三種狀況中到底是那一個才對呢？請詳細參究參究。如是仔細觀察思惟，然後抉擇，這就是在修習「觀觸」，看根塵二者如何「觸」(encounter)；如果沒有「觸」——根塵二者沒有碰到一塊兒——一切有情對一切境界定然無所了知。更進一步而言，「觸」是一切生死輪迴的根本，以有「觸」故生「受」，有覺「受」故有「愛」，有「愛」故生執「取」，以有「執取」，故生擁「有」之心，於是乎在三界中輪轉不息。

參過了「觸」，接下來我們再來參「受」。這是更加實際的觀察。盤著腿時，久了覺得腿痛。現在大家把腿盤起來試試看。有人盤腿盤不起來，因為筋骨太硬或太胖了。初學者盤腿多半會痛、會麻，此時可作如是觀察：這是「誰」在痛呢？若是「腿」在痛，腿怎麼會覺得痛？如果身中沒有「心」的作用，腿即如同「無情物」，應是無知覺的，怎麼會痛？這麼一來，你再一想：既然不是「腿」在痛，那麼便是「心」在痛嘍？如果這樣說的話，只有一半是對的。因為痛的時候，心會往上抽，（事實上是，腿痛極了時，全身都會往上抽：雙手會往上抬，雙腕、雙肩都

往上收，小肚橫隔膜也往上往內收縮到心上去，）這更令人覺得好像是心在痛。不過若說真是心在痛，然而盤起來的卻是「腿」，並不是「心」在盤，心既沒盤，怎麼心會痛？所以應該只是腿疼，而且雙「腿」與「心」的距離又那麼遠，怎麼會「此盤而彼痛」？其中關連何在？所以若說是「心在痛」，是不對的。然而這到底是怎麼回事呢？「腿若無心，腿不自痛；若說心痛，而心無盤」，參一參看，到底是「誰」在痛？怎麼會痛？痛如何起？又「痛在何處？」「痛有常？」「痛受無常？」「痛受如何是有常？如何是無常？」若痛受無常，無常即無有體，既無有體，便應不覺痛；若痛有常，應常痛（一直在痛，從頭痛到尾，且從頭到尾一直一樣痛，不增不減，亦不會中斷而有時不痛。然而痛實有增減，有時亦因心專注於他處而中斷（不痛），或痛的強度減少，有時亦會因心取著而增強「痛度」。）是故「痛觸」（痛受）非有常、非無常，非有體，亦非無體。因緣和合，幻生幻滅。行者如是自參究、自觀察、自了知，即是依心經之般若波羅蜜門，修習禪觀，亦即是「以般若入禪」。

（五）離於對內根外塵之貪著之後，更須進而修習於一切法「不愛不憎」、「不取不有」，以期頓入中道第一義諦。這是最為困難的，然而不是做不到的；若有大願力，則不足為難。

(六) 以修習「不愛不憎」有得、有根、增長、堅固，故能真正發起修習「無所求」、「無所依」。這部經最高的道理是「無所得」，然而「無所得」是與無上正等正覺相應的「無上智」，如是稀有難得的智慧是不會憑空而降的，須先修習「無所求」及「無所依」，於「無所求」、「無所依」得正住堅固後，「無所得」之智方得發起，如是即可入如來「自覺聖智」。

以上所說，欲習般若禪者，皆須如實修學，方得有成，否則般若與禪，只是言說，亦成戲論。

## 二、心經與修密

接著講心經中「密」法的修行：

### A、心經與密軌及密教觀想之關係

上次曾講過，不管是在顯宗或在密宗裏，不論是作什麼功課，都要用到「心經」。在密宗的法本，一開始通常都要誦心經。法本中間，在「散念誦」之前則有

「字輪觀」；「字輪觀」是要觀兩套字輪：「A、BVA、BRA、BHA、BKA、FKA、BHA、BRA、BVA、BA」；「AM、BVAM、BRAM、BHAM、BKAM、FKAM、BHAM、BRAM、BVAM、BAM」。觀：AM字諸法本不生故，VAM字言說不可得也；VAM字言說不可得故，RAM字染淨不可得也；RAM字染淨不可得故，HAM字因業不可得也；HAM字因業不可得故，KAM字等空不可得也。再反過來觀：KAM字等空不可得故，HAM字因業不可得也；HAM字因業不可得故，RAM字染淨不可得也；RAM字染淨不可得故，VAM字言說不可得；VAM字言說不可得故，AM字諸法本不生也。這就是「字輪觀」。還有一個「阿字觀」。「阿」字，其意乃諸法本不生。我剛才所講的：「AM字諸法本不生故，VAM字言說不可得也……」等等，其中都有個「不可得」，所以都要觀這些悉檀字母所代表之法「不可得」，而這「不可得」即是般若心經的神髓。由此可知，修密法不管儀軌的架構（事相）來講，或所欲修證的極理來講，都離不開心經。

## B、持咒：

再者，除了上述以外，若要以修密的方法來修般若心經法門，另一種方法就是

持誦「般若波羅蜜多咒」：「揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。」再者，持咒要如何持呢？

一、咒音要正確，每個字都須念得正確無誤。

二、念咒聲量之大小，與誦經不同，誦經可高聲誦，但念咒只須自己念自己聽到即可。

三、有四種念誦方法：

1. 音聲念誦：以一般的聲量來念的念誦法。

2. 金剛念誦：又稱「金剛持」。此種誦法，誦時聲音要小，不是如「音聲念誦」那樣大聲，而是有如耳語一般。

3. 三昧念誦：即是「心念」，唇與舌皆不動，而只於心中默念。

4. 蓮花念誦：舌頭微動，嘴唇不動的念誦法。

一般作功課時，先用「音聲念誦」法持誦。等心比較定時則可以用「金剛念誦法」。「三昧念誦法」則比較少用，而於靜坐修密觀時，就可用「三昧念誦法」。例如先念咒，兩三千遍，以咒力及念力攝心不散亂後，再口不出聲，但心中繼續

「默念」彼咒；此時所用的即是「三昧念誦法」。那麼「蓮花念誦法」在什麼時候用？例如在佛堂有其他人，你很想誦咒，又怕打擾別人，但心又不夠靜，尚未靜到能用「三昧念誦法」地步，此時就可只舌頭微動地念，若有若無，因此就是幾乎沒有什麼「氣」發出來，此時的好處是：容易攝心，又不打擾他人。

四、持咒最重要的是須滿遍數。

這要先發願。例如發願持十萬遍或一百萬遍。通常十萬遍是發願起碼的遍數。亦可以發廿萬、三十萬、四十萬，乃至於到九十萬、一百萬。專持一個咒，十萬遍還是嫌少了一點，通常至少要持到四十萬遍才夠。

五、以三密加持的方式來持咒。何謂「三密」？

(一)「身密」：所謂「身密」就是手結印契（結手印）。然而結印必須經過有正傳、合格的阿闍梨灌頂、親傳，才能修學；而且結印時，不可讓沒修此法的人看到。最好無論任何時候結手印，都依法用布蓋起來，通常修法時著緞衣，以緞衣覆之，出家眾則以袈裟覆蓋。禁止當眾擅結手印，否則即犯密法之「三昧耶戒」，這是很重的罪。「三昧耶戒」包括：不當眾擅結手印、若

自非阿闍梨，不可把自己學過的真言及手印擅自教人——再強調一次：倘若不是有阿闍梨資格的人，就不夠資格教人密法（「阿闍梨」的職位是密教的「教師資格」）——沒有教師資格而私自任教的人是「黑市教師」，那就犯了三昧耶戒。

（二）「語密」：即是口持密咒；持法如前所說。

（三）「意密」：即是意作觀想，主要是作「本尊觀」。對於修般若心經的人而言，其本尊即是觀自在菩薩。「觀自在菩薩」所現法相便可以「聖觀音」（盤坐蓮花上者）來觀。是故修「密」，須一邊念咒，一邊觀想本尊（觀世音菩薩）。

觀想菩薩有四種觀法：

1. 觀本尊在行者面前。
2. 觀本尊在行者頂上，結跏趺坐。
3. 觀本尊在行者心中。
4. 觀本尊與行者合而為一。

因為大家尚未入密壇受灌頂，所以這一部份就簡單介紹到此為止。修行方法大

約如是，剩下的就要靠自己去修證。至於要正式修密，還須正式拜阿闍梨為師，如法修行，不可師心自用，閉門造車，盲修瞎練。與其如是而有種種大過——且未蒙其益，先受其害——還不如不修：要修就要好好如法修。

\* \* \* \* \*

某甲問：我曾經聽過一位師父的錄音帶。他說念廿一遍的「大輪金剛咒」，就可以念各種密咒及打手印。我就在念了廿一遍大輪金剛咒之後，念大悲咒，而且我又在一本關於大悲咒的書中看到手印圖形，就依樣畫葫蘆，一邊念大悲咒，一邊學打手印；結果覺得全身都起雞皮疙瘩，出了很多問題……。

師：那是你還有些善根才會有這種反應。後來你還有沒有再繼續打手印？

某甲：沒有了。自從那次以後……。

師：就不敢打了，是不是？

某甲：對。

師：那是你還有些善根才能如此。你若善根很微薄，你不但還會繼續打，而且會打得好歡喜。大輪金剛陀羅尼經裏講：若人持誦大輪金剛陀羅尼，如入灌頂壇，一切密咒、密軌皆可自學。那種情形是說在末法時期，已經都沒有阿闍梨可以教授了，所以佛弟子就可以念大輪金剛陀羅尼，以免正法整個都滅絕。這裏有兩點必須覺知：第一點，這是佛的慈悲。第二點，「大輪金剛陀羅尼」本身也必須要阿闍梨傳，如果都不求師傳授，就私自修學，即是我們所說的「師心自用」及「盲修瞎練」。有一位長老德會性法師在他的大藏會閱中，引民國初年時的密林阿闍梨所著的密教通關這本書上的一句話說：當今有些人看大輪金剛陀羅尼經時，讀到經文中上述那句話，就望文生義，錯以為學密便都可以不用拜師學了，只要把大輪金剛咒念廿一遍，即可一切自學。這有如自己生病，自己當醫生，自己開藥方，自己抓藥，據密林阿闍梨說：若如此，不吃錯藥而死，已算幸運。這種問題以前就有，於今為烈，目下坊間有許多錄影帶，教人種種密法，教念咒、教結印，而且是成套地教，其中包括教人放蒙山等等，只要花一些錢買帶子，便可一切密法「無師自通」。這些都是胡鬧，想如實修學的人，切勿如是。這種作法是不尊重法，把法當兒戲，而且師心自用，我慢如山，自己當自己的師父，這便是最大的過錯之處。其

次的大過是：不如法修學。附及，現在市面上有很多所謂「梵音」念咒的錄音帶。對待這些要很謹慎，因為那錄梵音的人，其梵音也不知是從何而來，其正確性非常可疑。若是胡亂修學，鬧出問題來，誰給你負責呢？（前幾年美國有一位居士，出了很多所謂「古梵音楞嚴咒、大悲咒」的小冊子，今年看到他在某雜誌上登啟事說：請擁有那些書的人把它銷毀。據說那個人後來著了魔，到處求醫。如來密法不可思議，絕不可以胡來。）此外，有的人，弄到一本密教法本，便不分青紅皂白就照著修，那是會出錯的。因為正統密法都是師承、面授的，甚至大藏經裏的密軌，有許許多多的地方，常將實修與實際的作法隱去或簡化等，因此與實際法本頗為不同；尤其是手印的結法，常有面授之密，不同於一般顯示；所以若是私閱秘藏而圖無師自通，在密教中是絕對行不通的，因此絕不可能學到那些師師相承之秘。這是為了防止不如法修學的人盜法、擅自修學；只有在阿闍梨面傳的時候，才會傳與正宗、確切的。所以當你正式學密時，你會覺得很不可思議、也很有意思。不知內情的門外人，在坊間買了幾本有關密法的書，就依樣畫葫蘆地修去，還自以為在「修密」了。實際上差得很遠——再者，大部分坊間買得到的密軌，其編者本身多是「研究者」（密教學術研究家）居多，他本身都沒修過密，所編的書也大都是從大

藏經等書收集起來，編纂而成的，皆非師授，自己更非阿闍梨。這種書錯誤連篇，甚至常錯得很離譜，就如同不是醫師所編的醫學或醫藥治病的書，怎能不誤人？現在講一些我自己的親身經歷：我向來求法，都是謹依如來法教，首先，「盡形供養」，亦即盡己所能，準備豐厚的供養，每求一法都是如此：至少準備一些供養金、鮮花、水果等（——這都是我自發的，並不是阿闍梨有所規定：在正宗的密法中，傳法是沒有定價的！）如法頂禮、拜師。求到法之後，若在師父處修法，修法之餘即勤作務：不管是掃地、抹地、拖地、掃廁所、洗碗等都做，縱然我自己早就在講經，自己也是道場主持人，還是一樣「有事弟子服其勞」。世上那有便宜的：至於念大輪金剛陀羅尼，我也會啊！更何況我早已正式從阿闍梨處如法學得此真言，我是不是也可以不用那麼辛苦，到處求法、拜師、學法，甚至遠涉重洋，身入異國（日本），受盡各種苦辛——為什麼我不那樣做呢？只為「依如來教故」、「尊重法故」。既然如來這麼說，我就盡力這麼做，不肯一念欲佔小便宜，求「方便」，抄小徑。然而，其結果實是不可思議，修學的效果就是不一樣：一分錢一分貨，便宜沒好貨。修行是不能貪便宜的。總而言之，我們既是佛弟子，就要做佛的「孝子」：如來怎麼教，你就乖乖學，不要跟佛抬槓，也不要鬧彆扭。恆順佛教，

調心隨順地學，一步一步如法如實地學，佛怎麼說我們就怎麼做。有時如果實在做不來的時候，就承認做不來，而深發慚愧心、誠心懺悔業障，千萬不要講一大堆理由護己之短：「唉呀！這個已經過時了」，「時代不同了」，「方便嘛！」……等等一大堆合理化的藉口，誑惑他人、自欺欺人、自害害人。如果佛法真的會過時，那麼這佛法就可以不用學了！因為它還會受時空限制，即表示它並不是普遍的真理，那怎能度人出生死苦輪？那就不學也罷。那樣一來，佛也不是「一切智人」了！而跟其它宗教的教主差不多，只是個凡夫，那就不值得我們這麼敬仰了。但是，我堅定地誠信，佛是一切智人，已斷除、超越三界煩惱、永出輪迴、證得無上菩提涅槃。因此佛所說法，是超越三世三界、能拔眾生出苦輪的真理。因此我們若做不到，就應承認是自己障重、福薄、智淺做不到，並非佛的標準太高，或是佛法已經過時、不符合時代了……等等現代愚夫推拖的藉口。這樣才能算是修行人，才算佛弟子。

最後，關於般若心經的「密法」，還有一點說明：其實「般若波羅蜜」本身就是個密，不須再更求其密，以其有無上秘密威神力故，如上所說，若光持誦「摩訶般若波羅蜜」一詞，即是在修「密法」，「摩訶般若波羅蜜」即是密咒，本身具足

無上功德威力，可上求菩提、下化眾生，可自息災、增益、敬愛、亦可降伏，如是四悉地，皆可成就。詳如小品般若波羅蜜經所說，今茲將小品般若波羅蜜經之經文，摘錄於後，讓讀者參考、修習，祝各位速得般若正智，速證無上菩提。

——一九九二年講於美國·愛荷華州立大學

【附錄】：「般若波羅蜜」之威神力之一

佛告憍尸迦：「善男子善女人，受持讀誦般若波羅蜜，若人軍陣誦般若波羅蜜，若住若出，若失壽命、若被惱害，無有是處。若刀箭向者，終不能傷。何以故？般若波羅蜜是大咒術、無上咒術。善男子善女人學此咒術，不自念惡、不念他惡、不兩念惡，學是咒術，得阿耨多羅三藐三菩提，得薩婆若智，能觀一切眾生心。」

——摘自小品般若波羅蜜經·塔品第三

【附錄】：「般若波羅蜜」之威神力之二

爾時釋提桓因與四萬天子在會中者，與釋提桓因言：「憍尸迦，應受持讀誦般若波羅蜜。」佛告釋提桓因：「憍尸迦，汝受持讀誦般若波羅蜜，若阿修羅生念，欲與忉利諸天共鬥，爾時汝當誦念般若波羅蜜，以是因緣故，阿修羅惡心即滅。」釋提桓因白佛言：「世尊，般若波羅

蜜是大明咒，般若波羅蜜是無上咒，般若波羅蜜是無等等咒。」佛言：「如是如是，憍尸迦，般若波羅蜜是大明咒，般若波羅蜜是無上咒，般若波羅蜜是無等等咒。何以故？憍尸迦，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。憍尸迦，因是明咒十善道出現於世，四禪、四無量心、四無色定、五神通出現於世。因菩薩故，十善道出現於世，四禪、四無量心、四無色定、五神通出現於世。若諸佛不出於世，但因菩薩故，十善道、四禪、四無量心、四無色定、五神通出現於世。譬如月不出時，星宿光明照於世間。如是憍尸迦，世無佛時，所有善行正行皆從菩薩出生。菩薩方便力皆從般若波羅蜜生。」

「復次憍尸迦，若善男子善女人供養般若波羅蜜經卷，恭敬、尊重、讚歎，得是現世福德。」釋提桓因白佛言：「世尊，得何等現世福德？」「憍尸迦，是善男子善女人，毒不能傷，火不能燒，終不橫死。」

又善男子善女人若官事起，誦念般若波羅蜜，官事即滅。諸求短者，皆不得便。何以故？般若波羅蜜所護故。復次憍尸迦，善男子善女人誦念般若波羅蜜，若至國王、若王子、大臣所，皆歡喜問訊，與共語言。何以故？憍尸迦，般若波羅蜜爲慈悲一切眾生故出。是故憍尸迦，諸求短者，皆不得便。」

爾時外道出家百人，欲求佛短，來向佛所。釋提桓因作是念：「是諸外道出家百人，欲求佛短來向佛所。我從佛所受般若波羅蜜，今當誦念。是諸外道來至佛所，或能斷說般若波羅蜜。」如是思惟已，即誦念從佛所受般若波羅蜜。時諸外道遙見佛，復道而去。舍利弗作是念：「何因緣故，是諸外道見佛而去。」佛知舍利弗心所念，告舍利弗：「是釋提桓因誦念般若波羅蜜。如是外道，乃無一人有善心者，皆持惡意來求佛短。是故外道各各復道而去。」

爾時惡魔作是念：「今是四眾及欲色界諸天子在佛前坐，其中必有

菩薩受阿耨多羅三藐三菩提記者，我當壞亂。」即化作四種兵向佛所。爾時釋提桓因作是念：「魔嚴四兵來至佛所。四種兵相，摩伽陀國頻婆娑羅王之所無有，憍薩羅國波斯匿王亦所無有，諸釋子所無有，諸黎車所無有，今是兵相必是惡魔所作。是魔長夜欲求佛短，惱亂眾生。我當誦念般若波羅蜜。」釋提桓因即默誦般若波羅蜜。隨其所誦，惡魔稍稍復道而去。

——摘自小品般若波羅蜜經·明咒品第四

【附錄】：般若心經梵漢對照本

|    |      |    |     |     |     |      |    |    |     |      |      |   |   |
|----|------|----|-----|-----|-----|------|----|----|-----|------|------|---|---|
|    | na   | ma | ssa | rva | jñā | ya,  |    |    |     |      |      |   |   |
|    | 𑖅    | 𑖆  | 𑖇   | 𑖈   | 𑖉   | 𑖊    | 𑖋  | 𑖌  | 𑖍   | 𑖎    | 𑖏    | 𑖐 | 𑖑 |
| 𑖒  | 𑖓    | 𑖔  | 𑖕   | 𑖖   | 𑖗   | 𑖘    | 𑖙  | 𑖚  | 𑖛   | 𑖜    | 𑖝    | 𑖞 | 𑖟 |
| ā  | ryā  | va | lo  | ki  | te  | 'sva | ra | bo | dhī | sa   | ttvo |   |   |
| 𑖠  | 𑖡    | 𑖢  | 𑖣   | 𑖤   | 𑖥   | 𑖦    | 𑖧  | 𑖨  | 𑖩   | 𑖪    | 𑖫    | 𑖬 | 𑖭 |
| 𑖮  | 𑖯    | 𑖰  | 𑖱   | 𑖲   | 𑖳   | 𑖴    | 𑖵  | 𑖶  | 𑖷   | 𑖸    | 𑖹    | 𑖺 | 𑖻 |
| 𑖼  | 𑖽    | 𑖾  | 𑖿   | 𑗀   | 𑗁   | 𑗂    | 𑗃  | 𑗄  | 𑗅   | 𑗆    | 𑗇    | 𑗈 | 𑗉 |
| 𑗊  | 𑗋    | 𑗌  | 𑗍   | 𑗎   | 𑗏   | 𑗐    | 𑗑  | 𑗒  | 𑗓   | 𑗔    | 𑗕    | 𑗖 | 𑗗 |
| ga | mbhī | ra | pra | jñā | pā  | rā   | mi | tā | yām | ca   | ryām |   |   |
| 𑗘  | 𑗙    | 𑗚  | 𑗛   | 𑗜   | 𑗝   | 𑗞    | 𑗟  | 𑗠  | 𑗡   | 𑗢    | 𑗣    | 𑗤 | 𑗥 |
| 𑗦  | 𑗧    | 𑗨  | 𑗩   | 𑗪   | 𑗫   | 𑗬    | 𑗭  | 𑗮  | 𑗯   | 𑗰    | 𑗱    | 𑗲 | 𑗳 |
| 𑗴  | 𑗵    | 𑗶  | 𑗷   | 𑗸   | 𑗹   | 𑗺    | 𑗻  | 𑗼  | 𑗽   | 𑗾    | 𑗿    | 𑘀 | 𑘁 |
| ca | ra   | mā | ṇo  | vya | va  | lo   | ka | ya | ti  | sma. |      |   |   |
| 𑘂  | 𑘃    | 𑘄  | 𑘅   | 𑘆   | 𑘇   | 𑘈    | 𑘉  | 𑘊  | 𑘋   | 𑘌    | 𑘍    | 𑘎 | 𑘏 |
| 𑘐  | 𑘑    | 𑘒  | 𑘓   | 𑘔   | 𑘕   | 𑘖    | 𑘗  | 𑘘  | 𑘙   | 𑘚    | 𑘛    | 𑘜 | 𑘝 |
| 𑘞  | 𑘟    | 𑘠  | 𑘡   | 𑘢   | 𑘣   | 𑘤    | 𑘥  | 𑘦  | 𑘧   | 𑘨    | 𑘩    | 𑘪 | 𑘫 |
| 𑘬  | 𑘭    | 𑘮  | 𑘯   | 𑘰   | 𑘱   | 𑘲    | 𑘳  | 𑘴  | 𑘵   | 𑘶    | 𑘷    | 𑘸 | 𑘹 |
| 𑘺  | 𑘻    | 𑘼  | 𑘽   | 𑘾   | 𑘿   | 𑙀    | 𑙁  | 𑙂  | 𑙃   | 𑙄    | 𑙅    | 𑙆 | 𑙇 |
| 𑙈  | 𑙉    | 𑙊  | 𑙋   | 𑙌   | 𑙍   | 𑙎    | 𑙏  | 𑙐  | 𑙑   | 𑙒    | 𑙓    | 𑙔 | 𑙕 |
| 𑙖  | 𑙗    | 𑙘  | 𑙙   | 𑙚   | 𑙛   | 𑙜    | 𑙝  | 𑙞  | 𑙟   | 𑙠    | 𑙡    | 𑙢 | 𑙣 |
| 𑙤  | 𑙥    | 𑙦  | 𑙧   | 𑙨   | 𑙩   | 𑙪    | 𑙫  | 𑙬  | 𑙭   | 𑙮    | 𑙯    | 𑙰 | 𑙱 |
| 𑙲  | 𑙳    | 𑙴  | 𑙵   | 𑙶   | 𑙷   | 𑙸    | 𑙹  | 𑙺  | 𑙻   | 𑙼    | 𑙽    | 𑙾 | 𑙿 |
| 𑚀  | 𑚁    | 𑚂  | 𑚃   | 𑚄   | 𑚅   | 𑚆    | 𑚇  | 𑚈  | 𑚉   | 𑚊    | 𑚋    | 𑚌 | 𑚍 |
| 𑚎  | 𑚏    | 𑚐  | 𑚑   | 𑚒   | 𑚓   | 𑚔    | 𑚕  | 𑚖  | 𑚗   | 𑚘    | 𑚙    | 𑚚 | 𑚛 |
| 𑚜  | 𑚝    | 𑚞  | 𑚟   | 𑚠   | 𑚡   | 𑚢    | 𑚣  | 𑚤  | 𑚥   | 𑚦    | 𑚧    | 𑚨 | 𑚩 |
| 𑚪  | 𑚫    | 𑚬  | 𑚭   | 𑚮   | 𑚯   | 𑚰    | 𑚱  | 𑚲  | 𑚳   | 𑚴    | 𑚵    | 𑚶 | 𑚷 |
| 𑚸  | 𑚹    | 𑚺  | 𑚻   | 𑚼   | 𑚽   | 𑚾    | 𑚿  | 𑛀  | 𑛁   | 𑛂    | 𑛃    | 𑛄 | 𑛅 |
| 𑛆  | 𑛇    | 𑛈  | 𑛉   | 𑛊   | 𑛋   | 𑛌    | 𑛍  | 𑛎  | 𑛏   | 𑛐    | 𑛑    | 𑛒 | 𑛓 |
| 𑛔  | 𑛕    | 𑛖  | 𑛗   | 𑛘   | 𑛙   | 𑛚    | 𑛛  | 𑛜  | 𑛝   | 𑛞    | 𑛟    | 𑛠 | 𑛡 |
| 𑛣  | 𑛤    | 𑛥  | 𑛦   | 𑛧   | 𑛨   | 𑛩    | 𑛪  | 𑛫  | 𑛬   | 𑛭    | 𑛮    | 𑛯 | 𑛰 |
| 𑛲  | 𑛳    | 𑛴  | 𑛵   | 𑛶   | 𑛷   | 𑛸    | 𑛹  | 𑛺  | 𑛻   | 𑛼    | 𑛽    | 𑛾 | 𑛿 |
| 𑜀  | 𑜁    | 𑜂  | 𑜃   | 𑜄   | 𑜅   | 𑜆    | 𑜇  | 𑜈  | 𑜉   | 𑜊    | 𑜋    | 𑜌 | 𑜍 |
| 𑜎  | 𑜏    | 𑜐  | 𑜑   | 𑜒   | 𑜓   | 𑜔    | 𑜕  | 𑜖  | 𑜗   | 𑜘    | 𑜙    | 𑜚 | 𑜛 |
| 𑜜  | 𑜝    | 𑜞  | 𑜟   | 𑜠   | 𑜡   | 𑜢    | 𑜣  | 𑜤  | 𑜥   | 𑜦    | 𑜧    | 𑜨 | 𑜩 |
| 𑜪  | 𑜫    | 𑜬  | 𑜭   | 𑜮   | 𑜯   | 𑜰    | 𑜱  | 𑜲  | 𑜳   | 𑜴    | 𑜵    | 𑜶 | 𑜷 |
| 𑜸  | 𑜹    | 𑜺  | 𑜻   | 𑜼   | 𑜽   | 𑜾    | 𑜿  | 𑝀  | 𑝁   | 𑝂    | 𑝃    | 𑝄 | 𑝅 |
| 𑝆  | 𑝇    | 𑝈  | 𑝉   | 𑝊   | 𑝋   | 𑝌    | 𑝍  | 𑝎  | 𑝏   | 𑝐    | 𑝑    | 𑝒 | 𑝓 |
| 𑝔  | 𑝕    | 𑝖  | 𑝗   | 𑝘   | 𑝙   | 𑝚    | 𑝛  | 𑝜  | 𑝝   | 𑝞    | 𑝟    | 𑝠 | 𑝡 |
| 𑝣  | 𑝤    | 𑝥  | 𑝦   | 𑝧   | 𑝨   | 𑝩    | 𑝪  | 𑝫  | 𑝬   | 𑝭    | 𑝮    | 𑝯 | 𑝰 |
| 𑝲  | 𑝳    | 𑝴  | 𑝵   | 𑝶   | 𑝷   | 𑝸    | 𑝹  | 𑝺  | 𑝻   | 𑝼    | 𑝽    | 𑝾 | 𑝿 |
| 𑞀  | 𑞁    | 𑞂  | 𑞃   | 𑞄   | 𑞅   | 𑞆    | 𑞇  | 𑞈  | 𑞉   | 𑞊    | 𑞋    | 𑞌 | 𑞍 |
| 𑞎  | 𑞏    | 𑞐  | 𑞑   | 𑞒   | 𑞓   | 𑞔    | 𑞕  | 𑞖  | 𑞗   | 𑞘    | 𑞙    | 𑞚 | 𑞛 |
| 𑞜  | 𑞝    | 𑞞  | 𑞟   | 𑞠   | 𑞡   | 𑞢    | 𑞣  | 𑞤  | 𑞥   | 𑞦    | 𑞧    | 𑞨 | 𑞩 |
| 𑞪  | 𑞫    | 𑞬  | 𑞭   | 𑞮   | 𑞯   | 𑞰    | 𑞱  | 𑞲  | 𑞳   | 𑞴    | 𑞵    | 𑞶 | 𑞷 |
| 𑞸  | 𑞹    | 𑞺  | 𑞻   | 𑞼   | 𑞽   | 𑞾    | 𑞿  | 𑟀  | 𑟁   | 𑟂    | 𑟃    | 𑟄 | 𑟅 |
| 𑟆  | 𑟇    | 𑟈  | 𑟉   | 𑟊   | 𑟋   | 𑟌    | 𑟍  | 𑟎  | 𑟏   | 𑟐    | 𑟑    | 𑟒 | 𑟓 |
| 𑟔  | 𑟕    | 𑟖  | 𑟗   | 𑟘   | 𑟙   | 𑟚    | 𑟛  | 𑟜  | 𑟝   | 𑟞    | 𑟟    | 𑟠 | 𑟡 |
| 𑟣  | 𑟤    | 𑟥  | 𑟦   | 𑟧   | 𑟨   | 𑟩    | 𑟪  | 𑟫  | 𑟬   | 𑟭    | 𑟮    | 𑟯 | 𑟰 |
| 𑟲  | 𑟳    | 𑟴  | 𑟵   | 𑟶   | 𑟷   | 𑟸    | 𑟹  | 𑟺  | 𑟻   | 𑟼    | 𑟽    | 𑟾 | 𑟿 |
| 𑟿  | 𑠀    | 𑠁  | 𑠂   | 𑠃   | 𑠄   | 𑠅    | 𑠆  | 𑠇  | 𑠈   | 𑠉    | 𑠊    | 𑠋 | 𑠌 |
| 𑠍  | 𑠎    | 𑠏  | 𑠐   | 𑠑   | 𑠒   | 𑠓    | 𑠔  | 𑠕  | 𑠖   | 𑠗    | 𑠘    | 𑠙 | 𑠚 |
| 𑠜  | 𑠝    | 𑠞  | 𑠟   | 𑠠   | 𑠡   | 𑠢    | 𑠣  | 𑠤  | 𑠥   | 𑠦    | 𑠧    | 𑠨 | 𑠩 |
| 𑠪  | 𑠫    | 𑠬  | 𑠭   | 𑠮   | 𑠯   | 𑠰    | 𑠱  | 𑠲  | 𑠳   | 𑠴    | 𑠵    | 𑠶 | 𑠷 |
| 𑠸  | 𑠹    | 𑠺  | 𑠻   | 𑠼   | 𑠽   | 𑠾    | 𑠿  | 𑡀  | 𑡁   | 𑡂    | 𑡃    | 𑡄 | 𑡅 |
| 𑡆  | 𑡇    | 𑡈  | 𑡉   | 𑡊   | 𑡋   | 𑡌    | 𑡍  | 𑡎  | 𑡏   | 𑡐    | 𑡑    | 𑡒 | 𑡓 |
| 𑡔  | 𑡕    | 𑡖  | 𑡗   | 𑡘   | 𑡙   | 𑡚    | 𑡛  | 𑡜  | 𑡝   | 𑡞    | 𑡟    | 𑡠 | 𑡡 |
| 𑡣  | 𑡤    | 𑡥  | 𑡦   | 𑡧   | 𑡨   | 𑡩    | 𑡪  | 𑡫  | 𑡬   | 𑡭    | 𑡮    | 𑡯 | 𑡰 |
| 𑡲  | 𑡳    | 𑡴  | 𑡵   | 𑡶   | 𑡷   | 𑡸    | 𑡹  | 𑡺  | 𑡻   | 𑡼    | 𑡽    | 𑡾 | 𑡿 |
| 𑢀  | 𑢁    | 𑢂  | 𑢃   | 𑢄   | 𑢅   | 𑢆    | 𑢇  | 𑢈  | 𑢉   | 𑢊    | 𑢋    | 𑢌 | 𑢍 |
| 𑢎  | 𑢏    | 𑢐  | 𑢑   | 𑢒   | 𑢓   | 𑢔    | 𑢕  | 𑢖  | 𑢗   | 𑢘    | 𑢙    | 𑢚 | 𑢛 |
| 𑢜  | 𑢝    | 𑢞  | 𑢟   | 𑢠   | 𑢡   | 𑢢    | 𑢣  | 𑢤  | 𑢥   | 𑢦    | 𑢧    | 𑢨 | 𑢩 |
| 𑢪  | 𑢫    | 𑢬  | 𑢭   | 𑢮   | 𑢯   | 𑢰    | 𑢱  | 𑢲  | 𑢳   | 𑢴    | 𑢵    | 𑢶 | 𑢷 |
| 𑢸  | 𑢹    | 𑢺  | 𑢻   | 𑢼   | 𑢽   | 𑢾    | 𑢿  | 𑣀  | 𑣁   | 𑣂    | 𑣃    | 𑣄 | 𑣅 |
| 𑣆  | 𑣇    | 𑣈  | 𑣉   | 𑣊   | 𑣋   | 𑣌    | 𑣍  | 𑣎  | 𑣏   | 𑣐    | 𑣑    | 𑣒 | 𑣓 |
| 𑣔  | 𑣕    | 𑣖  | 𑣗   | 𑣘   | 𑣙   | 𑣚    | 𑣛  | 𑣜  | 𑣝   | 𑣞    | 𑣟    | 𑣠 | 𑣡 |
| 𑣣  | 𑣤    | 𑣥  | 𑣦   | 𑣧   | 𑣨   | 𑣩    | 𑣪  | 𑣫  | 𑣬   | 𑣭    | 𑣮    | 𑣯 | 𑣰 |
| 𑣲  | 𑣳    | 𑣴  | 𑣵   | 𑣶   | 𑣷   | 𑣸    | 𑣹  | 𑣺  | 𑣻   | 𑣼    | 𑣽    | 𑣾 | 𑣿 |
| 𑣿  | 𑤀    | 𑤁  | 𑤂   | 𑤃   | 𑤄   | 𑤅    | 𑤆  | 𑤇  | 𑤈   | 𑤉    | 𑤊    | 𑤋 | 𑤌 |
| 𑤍  | 𑤎    | 𑤏  | 𑤐   | 𑤑   | 𑤒   | 𑤓    | 𑤔  | 𑤕  | 𑤖   | 𑤗    | 𑤘    | 𑤙 | 𑤚 |
| 𑤜  | 𑤝    | 𑤞  | 𑤟   | 𑤠   | 𑤡   | 𑤢    | 𑤣  | 𑤤  | 𑤥   | 𑤦    | 𑤧    | 𑤨 | 𑤩 |
| 𑤪  | 𑤫    | 𑤬  | 𑤭   | 𑤮   | 𑤯   | 𑤰    | 𑤱  | 𑤲  | 𑤳   | 𑤴    | 𑤵    | 𑤶 | 𑤷 |
| 𑤸  | 𑤹    | 𑤺  | 𑤻   | 𑤼   | 𑤽   | 𑤾    | 𑤿  | 𑥀  | 𑥁   | 𑥂    | 𑥃    | 𑥄 | 𑥅 |
| 𑥆  | 𑥇    | 𑥈  | 𑥉   | 𑥊   | 𑥋   | 𑥌    | 𑥍  | 𑥎  | 𑥏   | 𑥐    | 𑥑    | 𑥒 | 𑥓 |
| 𑥔  | 𑥕    | 𑥖  | 𑥗   | 𑥘   | 𑥙   | 𑥚    | 𑥛  | 𑥜  | 𑥝   | 𑥞    | 𑥟    | 𑥠 | 𑥡 |
| 𑥣  | 𑥤    | 𑥥  | 𑥦   | 𑥧   | 𑥨   | 𑥩    | 𑥪  | 𑥫  | 𑥬   | 𑥭    | 𑥮    | 𑥯 | 𑥰 |
| 𑥲  | 𑥳    | 𑥴  | 𑥵   | 𑥶   | 𑥷   | 𑥸    | 𑥹  | 𑥺  | 𑥻   | 𑥼    | 𑥽    | 𑥾 | 𑥿 |
| 𑥿  | 𑦀    | 𑦁  | 𑦂   | 𑦃   | 𑦄   | 𑦅    | 𑦆  | 𑦇  | 𑦈   | 𑦉    | 𑦊    | 𑦋 | 𑦌 |
| 𑦍  | 𑦎    | 𑦏  | 𑦐   | 𑦑   | 𑦒   | 𑦓    | 𑦔  | 𑦕  | 𑦖   | 𑦗    | 𑦘    | 𑦙 | 𑦚 |
| 𑦜  | 𑦝    | 𑦞  | 𑦟   | 𑦠   | 𑦡   | 𑦢    | 𑦣  | 𑦤  | 𑦥   | 𑦦    | 𑦧    | 𑦨 | 𑦩 |
| 𑦪  | 𑦫    | 𑦬  | 𑦭   | 𑦮   | 𑦯   | 𑦰    | 𑦱  | 𑦲  | 𑦳   | 𑦴    | 𑦵    | 𑦶 | 𑦷 |
| 𑦸  | 𑦹    | 𑦺  | 𑦻   | 𑦼   | 𑦽   | 𑦾    | 𑦿  | 𑧀  | 𑧁   | 𑧂    | 𑧃    | 𑧄 | 𑧅 |
| 𑧆  | 𑧇    | 𑧈  | 𑧉   | 𑧊   | 𑧋   | 𑧌    | 𑧍  | 𑧎  | 𑧏   | 𑧐    | 𑧑    | 𑧒 | 𑧓 |
| 𑧔  | 𑧕    | 𑧖  | 𑧗   | 𑧘   | 𑧙   | 𑧚    | 𑧛  | 𑧜  | 𑧝   | 𑧞    | 𑧟    | 𑧠 | 𑧡 |
| 𑧣  | 𑧤    | 𑧥  | 𑧦   | 𑧧   | 𑧨   | 𑧩    | 𑧪  | 𑧫  | 𑧬   | 𑧭    | 𑧮    | 𑧯 | 𑧰 |
| 𑧲  | 𑧳    | 𑧴  | 𑧵   | 𑧶   | 𑧷   | 𑧸    | 𑧹  | 𑧺  |     |      |      |   |   |





|     |    |    |    |    |      |  |    |    |    |     |     |
|-----|----|----|----|----|------|--|----|----|----|-----|-----|
| hva | ka | ya | ma | na | ṅsi, |  | na | rū | pa | 'sa | bda |
| 賀縛  | 迦  | 野  | 薩  | 曇  | 勃    |  | 曇  | 魯  | 畔  | 撰那  |     |
|     |    |    |    |    |      |  |    |    |    |     |     |

|    |       |    |    |      |     |     |     |       |  |    |    |
|----|-------|----|----|------|-----|-----|-----|-------|--|----|----|
| ga | ndha- | ra | sa | spra | sia | vya | dha | rmāh, |  | na | ca |
| 參  | 駝     | 羅  | 殺  | 婆須羅  | 羅時  | 尾也  | 薩   | 歐     |  | 曇  | 斫  |
|    |       |    |    |      |     |     |     |       |  |    |    |

|      |      |     |     |     |      |    |    |    |     |    |     |
|------|------|-----|-----|-----|------|----|----|----|-----|----|-----|
| ksu- | rdha | tu- | ryā | va- | n na | ma | no | vi | jīā | na | dha |
| 縛    | 野    | 勃   | 屈也  | 縛   | 曇    | 薩  | 殺  | 尾  | 我   | 曇  | 我   |
|      |      |     |     |     |      |    |    |    |     |    |     |

|     |      |    |      |  |    |    |      |  |    |    |     |
|-----|------|----|------|--|----|----|------|--|----|----|-----|
| tu- | r,na | vi | dya, |  | nā | vi | dya, |  | na | vi | dya |
| 縛   | 曇    | 尾  | 羅也   |  | 曇  | 尾  | 薩也   |  | 曇  | 尾  | 羅也  |
|     |      |    |      |  |    |    |      |  |    |    |     |

|     |     |   |    |    |     |     |     |  |    |     |      |
|-----|-----|---|----|----|-----|-----|-----|--|----|-----|------|
| ksa | yo, |   | nā | vi | dya | ksa | yo, |  | yā | va- | n'na |
| 乞叉  | 喻   | 上 | 曇  | 尾  | 薩也  | 乞叉  | 喻   |  | 曇  | 縛   | 曇    |
|     |     |   |    |    |     |     |     |  |    |     |      |

|    |    |    |    |      |   |    |    |    |    |    |    |
|----|----|----|----|------|---|----|----|----|----|----|----|
| ja | rā | ma | ra | ṅam, |   | na | ja | ra | ma | ra | ṅa |
| 縛  | 羅  | 薩  | 羅  | 薩    | 上 | 曇  | 縛  | 羅  | 薩  | 羅  | 薩  |
|    |    |    |    |      |   |    |    |    |    |    |    |

|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |
|-----|------|------|-----|------|-----|------|-----|------|------|------|-----|
| ksa | yo,  |      | na  | duh  | kha | sa   | mu  | da   | ya   | ni   | ro  |
|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |
| ㄉ   | 論    |      | 鼻   | 難    | 式   | 榮    | 難   | 那    | 野    | 寧    | 魯   |
| dha | na   | reo, |     | na   | ṅā  | nam, |     | na   | pra  | pti- | ra- |
|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |
| 獸   | 陸    | 決    |     | 鼻    | 榮   | 難    |     | 鼻    | 鉢    | 比    | 羅   |
| prā | pti  | tvā- | dbo | dhi  | sa  | ttvā | nam | pra  | ṅā   | pa   | ra  |
|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |
| 鉢   | 比    | 陸    | 冒   | 地    | 榮   | 陸    | 難   | 鉢    | 我    | 羅    | 羅   |
| mi  | tā-  | mā-  | *sr | tya  | vi  | ha   | ra  | tya  | ci   | ttā- | va  |
|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |
| 強   | 多    | 陸    | 密   | 底    | 尼   | 質    | 羅   | 底    | 只    | 多    | 轉   |
| ra  | ṅha. |      | ci  | ttā- | va  | ra   | ṅā  | na   | *sti | tvā- | da- |
|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |
| 羅   | 榮    |      | 只   | 多    | 轉   | 羅    | 榮   | 悉    | 陸    | 陸    | 榮   |
| tṛa | sto, |      | vi  | pa   | ṅā  | sā   | ti  | krā- | nco, |      | ni  |
|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |
| 恒   | 榮    |      | 尾   | 潘    | 理   | 榮    | 底   | 伽    | 蘭    | 多    | 寧   |
|     |      |      |     |      |     |      |     |      |      |      |     |



|       |       |     |     |       |      |      |    |      |     |     |
|-------|-------|-----|-----|-------|------|------|----|------|-----|-----|
| rva   | durh  | kha | pra | 'sa   | ma   | nha. | sa | tya- | ma  | mi- |
| 轉     | 轉     | 去   | 鉢羅  | 捨     | 婆    | 鼻    | 鉢  | 世世   | 婆   | 世   |
| 𑖀     | 𑖀     | 𑖀   | 𑖀   | 𑖀     | 𑖀    | 𑖀    | 𑖀  | 𑖀    | 𑖀   | 𑖀   |
| lha   | lva-  | cca | pra | jñā   | pā   | ra   | mi | tā   | yā- | mu- |
| 寶     | 世     | 世   | 鉢羅  | 我     | 婆    | 羅    | 世  | 多    | 世   | 世   |
| 𑖀     | 𑖀     | 𑖀   | 𑖀   | 𑖀     | 𑖀    | 𑖀    | 𑖀  | 𑖀    | 𑖀   | 𑖀   |
| mam   | trah. |     | ta  | dya   | thā, |      | ga | te   | ga  | te  |
| 我     | 世     | 世   | 世   | 世     | 世    | 世    | 我  | 世    | 我   | 世   |
| 𑖀     | 𑖀     | 𑖀   | 𑖀   | 𑖀     | 𑖀    | 𑖀    | 𑖀  | 𑖀    | 𑖀   | 𑖀   |
| ra    | ga    | te  | pā  | ra    | saṃ  | ga   | te | bo   | dhi | sva |
| 羅     | 我     | 世   | 婆   | 羅     | 世    | 我    | 世  | 世    | 世   | 世   |
| 𑖀     | 𑖀     | 𑖀   | 𑖀   | 𑖀     | 𑖀    | 𑖀    | 𑖀  | 𑖀    | 𑖀   | 𑖀   |
| i     | ti    | pra | jñā | pā    | ra   | mi   | tā | hr   | da  | ya  |
| 世     | 世     | 鉢羅  | 我   | 婆     | 羅    | 世    | 多  | 之    | 世   | 世   |
| 𑖀     | 𑖀     | 𑖀   | 𑖀   | 𑖀     | 𑖀    | 𑖀    | 𑖀  | 𑖀    | 𑖀   | 𑖀   |
| trām, |       | sa  | mā  | ptām. |      |      |    |      |     |     |
| 𑖀     | 𑖀     | 𑖀   | 𑖀   | 𑖀     | 𑖀    | 𑖀    | 𑖀  | 𑖀    | 𑖀   | 𑖀   |
| 世     | 世     | 世   | 世   | 世     | 世    | 世    | 世  | 世    | 世   | 世   |

## 初版三刷跋文——「空義再釋」

心經系列自從一九九七年初版及初版二刷以來，於今已六易寒暑矣。今年（二〇〇三）六月中，忽蒙美國佛教會沈家楨居士，來函謬讚，並發心美金一千元以助印此書；以此勝緣，故再發起本書第三刷之出版。筆者並藉此機緣，再將此千古公案式難題，再一次加以簡釋，冀有心之讀者得於此一目瞭然。

此文寫作之緣起，係於本年四月間，斗六雲林科技大學有三位副教授來訪，談論佛法。席間，有C君問：

「請問師父：關於心經的『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』，什麼叫作空？有沒有一簡單扼要的方法，能對初學者解釋清楚？」

我回答說：「首先，這問題決非初學者所能弄清楚的；雖然初發心的人都讀心經，但這四句話實非初學者所能理會的，因為這四句話已達空有無礙的地步，

非初學者的境界。初發心人於此經文，熏習一些智慧善根是可能的，但要真正理解，恐怕甚難。」

我當時雖如此說，但隨即一想：我何不試看看，是否能更言簡意賅，更深入淺出，而令初學者亦能一窺此深理，作是念已，我於是作如下之闡釋：

要瞭解這四句話，首先須瞭解「空」之義。而要瞭解「空」，須知：它是佛法中的「專有名詞」、術語，而非「普通名詞」或形容詞，乃至動詞。換言之，這「空」字，不是平常或日常語中的「空」；平常語言的「空」是表示「空無一物」、「空空如也」之義；但佛法中的「空」，卻非如是；佛法的「空」有它特殊的意涵，表示：「無自性」，或「無自體性」，故「空」又稱「無自性空」，「無自體空」，這就是「空」最基本的定義。所以並非「什麼都沒有了」叫作「空」。

其次，什麼叫「無自性空」？以佛的智慧來看，一切法都是「無自性」的。爲什麼呢？因爲一切法都是因緣和合而成，也就是：諸法都是集眾緣而成；世間

沒有一法是由單一元素成就，而能獨立存在的。例如水，須由二氫一氧合成，故水實無水之自性，因「水之自性」是從二氫一氧中「借來的」，故所謂「水性」，並非本有；若是本有之性，應不必靠二氫一氧結合，即本自存在；然而，離於二氫一氧，水之性實不可得。

又，請再進一步觀察水之性：經云：水之性爲溼。然而請看水的組成分子——「氫與氧」：氫與氧之性爲：氫能自燃，氧能助燃，然而二者所合成的水，其性卻能熄火——滅燃！是故再深入而言：「水之自性爲從其組成份子的氫與氧中來」，這個理論又不對了。再者，氫與氧的自燃與助燃之性，經合成水後，各自又到哪裏去了呢？水性卻完全既不自燃、也不助燃；可見，水之性初看似是從氫氧和合中來，然而此亦非然；是故深觀「水之自性從哪裏來？」這命題之後，即知：水性既非從「和合」中來，亦非離「和合」而有——水之自性實不可得，因而證知：「水無實自性」的命題得以確立。（即因明所言：「此立量極成」。）

因此依聖教而言，水本無自性，水性於氫氧和合之前非有，於氫氧和合之

後，其水性亦不可說是從和合中生；故水性亦非從和合而有。因此，水之爲物、及其自性，端是「因緣法爾，如幻顯現」，並無實自性——「三界一切有爲法，悉皆如是；因緣法爾，如幻顯現，因緣幻生，因緣幻滅，本不生滅」；三界一切法皆依如是理而顯現；如來一切顯、密、性、相，權實聖教，亦皆依如是究竟極理而建立。

觀察過無情界的水，再以有情之身而言。色、心二法，或色受想行識，此五蘊之和合，稱爲「有情身」，然有情身亦是無實自性；因爲既是由五蘊合成，而五蘊都各有自性，到底哪一個蘊之自性，才能代表有情身的自性？不可能五個蘊的自性都是有情身之自性，否則一有情身便有五個自性，此理不成。然而，離於五蘊之性，有情身實無自性可得。

又，所謂「自性」，或「自體性」，即是「我」的代名詞；若有「我」、即有自性；若有「我」，即有自體。那麼，什麼是「我」？

「我」，在佛法及宗教或哲學上的意義爲：

一、主宰爲我——某物若是「我」、或「我的」（我我所），「我」便可以作得了主，便可決定一切，包括我體的生死、存亡、來去。然而，在這世間之中，沒有一樣東西是任何人可以自己主宰的，包括我們自己的身、家、性命、財產、妻子、兒女，我們都作不了主；甚至連我們自己的身心，我們自己都作不了主——它要喜要悲、要愁、要惱、要病、要死，我們都作不了主；因此佛說：「是心無主」，或「是身無我」，乃至「此身無我」、「一切法皆悉無我。」

二、恆常爲我——任何一法，若能常住不壞的，才能稱爲「我」，這「我」就是指印度外道所說的「神我」，亦即西洋外道所說的靈魂。外道的神我或靈魂是永恆不變的，因他們說「神我」或靈魂，是梵天或耶和華所創造的；因梵天或神是永恆的，所以其所創造的神我或靈魂，也是永恆不變的。然而佛以一切智觀察一切法實相，而說「一切法皆悉無常」，沒有一法是恆常不變的；以世間一切法皆無常變滅、剎那剎那生滅，其體不可捉摸、執取，故無常即是「體性不可得」，亦是無我，以無「我體」故，亦是無有自體性——如是等現象，總名爲

「空」。雖然其「性」是空，然其「相」還是因緣如幻而現有！

三、不可分割名我——外道乃至世間哲學，都將「我」或靈魂，認定為「不可分割的一整體」(an indivisible whole)；這不可分割的一整體，即是金剛經所說的「一合相」；一切萬物雖皆是「一合相」(眾緣和合而成一相)，然此「一合相」，實是假相，並無實體，係托眾緣假合而妄現之相。故經云：「一合相者，實不可得，而眾生貪著其事。」

總而言之，三乘「空」理，實是：無自性、無自體、無我、無常、因緣、和合等概念的總稱。一切諸法「無自體性」，以無自體性故空；諸法以「因緣起」：「生」由因緣合，「滅」由因緣離，是故緣起性空；諸法性「無常」，以無常故其體不可執、不可取、不可得，是故其體性空；諸法無我，不可自主，以無主、無我故空。

其次，習般若空慧者，須知「空」是對治門，為對治「有」；以眾生有「有病」(貪著「三有」之病)，佛為令度此病，以脫三有之繫縛，故開「空」這帖

法藥來對治它。所謂「對治」，即知它不是「究竟」；對治即是「方法」、「手段」之義，不是「目的」。吃藥是「手段、方法」，不是「目的」。其「目的」是爲了「治病」，若病已癒，或本來無此病，即不用服此藥。如來正法亦復如是。故佛說：「應知我所說法如筏喻」。因此，「莫把手段當目的」。然而又更須知：「佛所說的法，不是爲你一人而說」，因此，即使你很幸運，沒得此病，不需要這帖法藥，也不可輕謗此法門，因爲佛說法，不只是爲你一人而說，不只是爲度你一人；而是爲度無量眾生而說此法門。因此，更進一步說，你若真是發大心人，發無上心人，你即應發願「誓學一切法門，等心修學無量法藥，誓濟無量眾生」。至於於「般若空慧」，你應不作「『空』是有、還是無？」之分別解。乃至於如來一切智慧法門，亦皆如是。離諸分別愛憎，等心修學。此即是楞伽經偈所言：「智不得有無，而興大悲心」。亦是密契金剛經所言：「是法平等，無有高下。」

最後，問：「應如何習『空』？」

答：「你若不貪任何一法，空與不空有何干係？有何妨礙？『空與不空都好！』——須知，此「空」理就專爲度你的「心中貪」而建立；汝心不貪，空有無礙；汝心若貪，空亦礙、有亦礙——學有執有、學空計空、乃至成就偏空、頑空、惡取空、斷滅空，且以此等邪見，而貢高我慢、劣慢、邪慢，目空一切——即一切成礙。是故須知：「法是爲了心，不是心爲法」。學者須勤求一切法，以法照心，如是即是「心地法門」；修習般若空理亦復如是：所謂「行深般若，照見五蘊」，即是此法門之深義也。

其次，爲何說「色不異空，空不異色」？又說「色即是空，空即是色」？其旨爲何？簡言之，這並非莊子式的「重言」（重複 repetition）或強調，而是在體悟的層次不同，及顯示「色空一如」的境界。詳言之，即：

「色不異空」——破行者之色貪，以起空智，度欲界及色界繫之一切苦厄。

「空不異色」——色貪既破，再起不空智，破空貪，度無色界繫之一切苦厄，及度世出世一切空執，起一切因緣如幻不空妙法，度脫九法界有情之無始苦厄，

入本不生滅之大覺一實境界。

「色即是空」——前二句之「不異」(not disparate from)，表色空二者是「同質性」(Homogeneity)，是消極的層次，以其用否定詞「不」字來表示。此句用「即是」這肯定詞，來進一步地表示積極的層次：亦即色空二者，不但性質相同(同質)，而且是「同體」、「同一」(identical)，亦即是同一物、同一體(one and the same)，完全無別，即如數學中之「等號」。前面已說「色空同質」(色不異空)，更進一步說「色空同體」，且非「一體兩面」，而是「即色即空」，令捨一切分別，當下觀入「即色而空」，不復思議而斷除色空之微細分別，離於法執，悟入「不空而空」，大乘不思議「空如來藏」的無上大涅槃境界。有別於二乘之有餘依涅槃。

「空即是色」——復令不厭生死、不住涅槃寂靜、不落偏空、頑空，而開覺「即空是色」、更進一步頓悟「空而不空」之極理，契入大乘最深密無上之「不空如來藏」，即證三世一切如來無上菩提。

綜上所說，「色不異空」、「空不異色」二句是三乘共法，用以斷除三界色貪，乃至五蘊貪，度脫我苦、生苦，悟入三乘共涅槃解脫道。「色即是空」、「空即是色」二句是大乘不共法，以斷除最深微細無明法執，悟入大乘「空不空如來藏」，證得三世如來無上涅槃菩提道。

由上可知，法非單向，亦非絕對、敵對、不相容；如色與空非絕對、敵對、不相容；而是互相融攝：「色中有空，空中有色」；乃至，以佛智眼觀之，色空乃不可分，實為一體。

又，習般若者，不要口但說空，而身語意照樣行惡，作殺盜淫妄、飲酒、食肉，如同外道人：若貪瞋痴慢惡見不斷，不論如何談「空」，亦落於「有」的境界，與空智不相應；但有言說，都無實義。若修行戒定智慧，不貪、不瞋、不痴、不殺、不盜、不淫、不妄、不邪見、不兩舌惡口等，即與空智相應，速得「人空智」與「法空智」（即「人無我」與「法無我」）。故「空」與「有」是認知與行為的境界問題，非但在口說。

最後，如何修證契入空智？由於篇幅所限，在此只能略為提示：

一、理上觀——深入觀察、思惟一切法之「如空自性」。所謂：「行深般若」。故知一切法不可執、不可取、不可得。

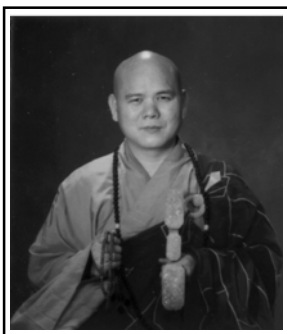
二、事上修——必須實修：「於一切法不愛不憎」；以了知一切法無自性，不可取，不可得；如是覺悟已，是故自離無始以來依於自心無明所生之一切貪愛、攀緣、執取、迷戀、執著，而起修「不愛不憎」，以不愛不憎故情亡，以情亡故即是「將自己抽離」(detach, disinterest)；以將自己從現前情境中抽離、從一切法中抽離，故如法華經，「從地湧出品」中所說：「有菩薩從地湧出，於虛空中住」，此經文中所謂「地」者，眾生自本源心地也。以此本源心地，本具佛性、菩薩性，故有「菩薩從地湧出」。「湧出」者，理事成就，因緣具足，水到渠成，自然而現也。「於虛空中住」者，「虛空」，即是離於空有，不著兩邊，不著一切法、不染一切法、不住一切境之大智也。而此「住」者，即契入、契合、不動也。此即是言：菩提薩埵由久修不愛不憎，速得契入如來無所著等正覺

之無上空慧，起世出世之大用。又，以修不愛不憎故，度眾之時，於諸世間無常之事，無有恐懼。凡人皆有恐懼感，或多或少而已；若修菩薩「不愛不憎」悲智雙運深法，即得速入「無有恐怖，遠離顛倒夢想」之空慧。此即空慧之理事實修法門，以此深自修習，故得以「照見五蘊」無自性空，速度九界一切苦厄。易而言之：「空慧」是可以「作」的，如何作？即修不愛不憎；賢聖以不愛不憎，故見一切法空，度脫自他；愚夫以又愛又憎，故一切法雖本空，亦成「不空」，自纏纏他！此其大要。是為跋。

以上簡釋般若「空」義了。

釋成觀跋於台北·大毘盧寺

二〇〇三、七、四



## ◎ 作者簡介 ◎

成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生  
／一九八八年七月於美國紐約莊嚴寺薙染。

學 歷：

◆國立台灣師範大學英語系畢業／台大外文研究所肄業／美國德州  
克里斯汀大學（Texas Christian University）英研所研究員。

佛學經歷：

◆美國德州閉關三年（一九八四—一九八七年）  
俄亥俄州閉關半年（一九九〇年）

◆日本高野山真言宗第五十三世傳法灌頂阿闍梨（一九九六年—）

現 任：

◆（台灣）「大毘盧寺」住持

◆（美國）「遍照寺」住持

◆ 毘盧出版社發行人

著  
作：

- ◆ 『美國心戰綱領』（譯作：中華民國國防部，一九七四）
- ◆ 『說服：行為科學實例分析』（譯作：水牛出版社，一九七九）
- ◆ 『楞伽經義貫』（大乘精舍，一九九〇初版；佛陀教育基金會，一九九四、初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五、第二版）
- ◆ 『三乘佛法指要』——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇）
- ◆ 『禪之甘露』（The Sweet Dew of Ch'an，英漢合刊，昆盧，一九九五、第二版，二〇〇二年、第三修訂版）
- ◆ 『心經系列』（昆盧出版社，一九九七初版；一九九八、初版二刷）
- ◆ 『北美化痕（一）、北美化痕（二）』（昆盧出版社，二〇〇一）
- ◆ 『佛性三參』（Three Contemplations toward Buddha Nature，英文版，昆盧出版社，二〇〇一）
- ◆ 『入不思議處』（Tapping the Inconceivable，英文版，昆盧，二〇〇二）
- ◆ 『大乘百法明門論今註』（昆盧出版社，二〇〇二）
- ◆ 『佛教邏輯學——因明入正理論義貫』（昆盧出版社，二〇〇二）

曾 任：

- ◆「國防部光華電台」翻譯官／台北・光仁中學、中山女高英文教師
- ◆紐約・美國佛教會「莊嚴寺、大覺寺」講師
- ◆台中・萬佛寺「慈明佛學研究所」講師
- ◆基隆・照善寺「淨園學苑」講師

# 助印「心經系列」初版三刷功德名錄

228

台幣部分：

二〇〇〇元：呂理正

一五〇〇元：釋成觀

一〇〇〇元：毘盧印經會（釋成觀、釋成如、定敬、黃忠川、黃炳誠、黃文隆、慧

殊、慧向、慧注、慧恆、慧禮、李錫昌、慧香、慧善、李宗憲、陳慧

真、李淑瑩、李怡欣、李啟揚、張大政、定藏、張金員、慧安、廖金

清、曾簡娥、曾萬金、林玉碧、定一、定道、慧堅、慧閔、廖學志、

廖偉成、詹智靖、許慧燕、蕭吳幼、圓增、慧真、慧嵐、陳珮禎、慧

湛、慧喬、許詹秀鳳、慧音、慧圓、慧覺）

一八〇〇元：王李丹

一〇〇〇元：林俊榮、慧現、蔡知音、蔡洪麵、慧參、慧玄、慧彥、定明、慧覺、

鄭陣

五〇〇元：定一、定道、黃菽蕙

四〇〇元：定深、陳錦祥、陳建志、陳世斌、李英彰、陳冠昌、李旻楨、李宛

穎、陳淑華、陳品蓉、定華、圓玉、陳資穎

三〇〇元：慧津

二〇〇元：林萬、陳來春、陳好、林楊于愛、楊日、林葉月香

美金部分：

一〇〇〇元：沈家楨

一〇五元：圓蓮

五〇元：圓純

二五元：慧靖、圓慈、慧本

一〇元：圓信、圓至

五元：盧亞細、圓善、圓鈺、慧錦、圓璧、Dan Koenig、慧瑩、慧淳、  
圓持、何曉嵐



## 回向偈

願以此功德  
莊嚴佛淨土  
上報四重恩  
下濟三塗苦  
若有見聞者  
悉發菩提心  
盡於未來際  
修行無上道



## 心經系列

作者：釋成觀法師

倡印者：大毘盧寺（台灣）· 遍照寺（美國）

發行者：毘盧出版社

登記證：行政院新聞局版台業字第 5259 號

贈送處：(一) 台灣· 大毘盧寺

台北市 116 文山區福興路 4 巷 6 弄 15 號

Tel: (02) 29347281 Fax: (02) 29301919

郵政劃撥：15126341 釋成觀

(二) 美國· 遍照寺 Americana Buddhist Temple

10515 N. Lanson Rd., Howell, MI 48855, USA

Tel: (517) 5457559 Fax: (517) 5457558

承印者：田園城市文化事業有限公司

版次：佛曆二五四七年（2003 年 7 月）佛歡喜日三刷

國際書碼：ISBN 957-9373-08-6

△初版第三刷敬印一千冊▽

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎

