

佛海樞要 ①

台灣·大毘盧寺  
美國·遍照寺  
敬印

# 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  
新道遙園譯經院 發行

佛語諦實  
決定不虛

——  
金剛法寶讚

# 目次

心經系列自序	1
壹、心經顯說	1
甲、楔子	1
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、正釋本文..... 6

第一節：釋經題..... 6

第二節：釋譯者..... 13

第三節：釋經文..... 17

(一) 從「觀自在菩薩」起..... 17

(二) 從「度一切苦厄」起..... 42

(三) 從「舍利子，色不異空」起..... 54

(四) 從「是諸法空相」起..... 59

(五) 從「無眼耳鼻舌身意」起..... 70

(六) 從「無苦集滅道」起..... 81

(七) 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
跋文一——「空義再釋」	213
跋文二——「心經深度對談」	224
作者簡介	245

# 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，名之爲「心經系列」，此亦爲「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，大抵爲依一般傳統所說之義，而解釋心經之文字與義理。以其理較爲明顯易解，且爲一般所知，故名之爲「心經顯說」。

其二、「心經奧義」，此所謂「奧」者，秘奧之義也。是爲依於禪門無上法，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，故名之爲「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」，此篇爲將「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  
(一九九七年，民國86年)

# 壹、心經顯說

## 甲、楔子

### 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！不管你學那一宗，心經都是不可或缺的。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，留學印度十七年，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、正釋本文

### 第一節：釋經題

現在請看經題「般若波羅蜜多心經」。

▲「般若」：這兩個字唸「ㄅㄛ ㄝ ㄛ ㄇㄛ」；老一輩的都念「ㄅㄛ ㄛ ㄛ」，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「ㄅㄛ ㄛ ㄇㄛ」，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ㄅㄚㄩˊ（ㄅ），「若」則讀如「熱」的音。梵文原文是 (ज्ञानं prajña) 因為中文沒有相同的音，所以勉強唸成ㄅㄛ，已經算是很接近的了，也有人唸成ㄛㄇㄛ，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ㄛ音加以鼻音化 nasalization，有如西班牙文的 Español 中的「n」音，或法文 champagne 中的「gn」音）才是完整的原音，不過比較而言，念「ㄅㄛ ㄛ ㄇㄛ」還是比較接近，「ㄅㄛ ㄛ ㄛ」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」之意譯較能令人生尊重之感，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 (परिनिपरामिता) 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、所修皆趨向菩提，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注解的，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）。

## 第二節：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。但是也有注解律的律疏，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滴在他身上，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：

### 第三節：釋經文

#### （一）從「觀自在菩薩」起

##### ▲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 *avalokiteśvara* 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、「一切都不甩」——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！」這就是一「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，觀世音菩薩為何選擇聲塵來修？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」，  
 (बुद्धि 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：那一「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。我們眾生這樣一輩子苦苦追求，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，繁複到你層層套住，令你跑不掉。「苦受」是什麼呢？違逆於情的情境之下，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」，我就會有一樂的感受」，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)	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 2. 別境(五)——欲、勝解、念、定、慧 3. 善(十一)——信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害 4. 煩惱(六)——貪、瞋、癡、慢、疑、惡見 5. 隨煩惱(二十)——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、惰沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知 6. 不定(四)——悔、睡、尋、伺	有為法	法 切 一
二、心所有法(五十一)	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	無為法	
三、色法(十二)	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			
四、心不相應行法(二十四)				
五、無為法(六)				

【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「遍行」——「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



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（Sūnyata）（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膜克里特斯 (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，而不在于物。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。这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。



## (二)從「度一切苦厄」起

### ▲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(Transverse)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，而且全身表皮都是繃巴巴的；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，在生死邊緣掙扎多次。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、在長壽天難——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？還是在腿？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。」

### （三）從「舍利子，色不異空」起

#### ▲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，我現在毫無保留的，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，亦稱鶖子，因為他母親叫舍利（鶖），他是舍利的兒子，所以稱為舍利子（鶖子），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——刹帝利——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，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，「色和空不是不一樣的，空和色也不是不一樣的」；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……。」

### (四)從「是諸法空相」起

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。（附註：關於「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」之進一步闡釋，請參看本書末「跋文——空義再釋」213頁—223頁。）

△『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：

「不生不滅」：「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

《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：

## (五)從「無眼耳鼻舌身意」起

### ▲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。」

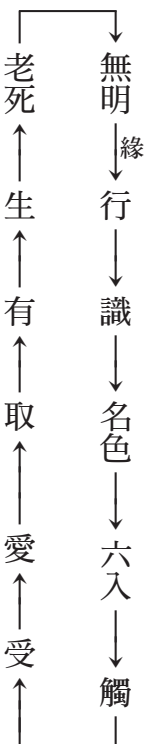
### ▲無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡

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一起分別了；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、最粗顯的身口二業，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，這才是真正的解脫、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」。

## (六)從「無苦集滅道」起

### ▲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Nirvana）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、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。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。

3. **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。

4. **正業**：指身業、口業、意業三業都是正當而無缺失的。

5. **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。

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。

8. **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。

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：



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，而只有一相似佛法」，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以散亂心在修行，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。

## (七) 從「以無所得故」起

▲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般若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* Dharani），「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」（ $\text{Om}\text{M}\text{H}\text{P}\text{H}$ ）（ $\text{Om}$ ），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：

(1) 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。

(2) 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。

(3) 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」視爲一個專詞。因爲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」，因而簡稱爲『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，你再怎麼修也都不會有。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，所以才能提煉得出金子來。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「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、緣覺四種聖人）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、緣覺，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、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」：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。

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」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。

## 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，而是有一個概念存在、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，或男女交媾的形像，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「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，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(Cow boy)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」真的有一「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，永遠也沒辦法真正的成佛，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——不必去想就自然而然能起那種作用。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。

## 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「變易生死」。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」。變易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「變易生死」。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「變易生死」——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「變易生死」，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 (dennun-ment)，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，那就沒有一成佛」這件事了。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他的「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（patry 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心的「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、要去攀取的時候，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，是為頓根人之所修。

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，也是稱為「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」到正道上去，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，則必須是自心自度才行。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，變易生死還是在的，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罣礙。

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。這也跟釋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「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、離變易生死，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。

二乘的恐怖包括能不能證道果——四雙八輩；能不能出生死輪迴，能不能證得：

- (1) 初果——須陀洹
- (2) 初果向——須陀洹向
- (3) 二果——斯陀含
- (4) 二果向——斯陀含向
- (5) 三果——阿那含
- (6) 三果向——阿那含向
- (7) 四果——阿羅漢
- (8) 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」，這是向著須陀洹果之因位，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、能不能離變易生死，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。）

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。

奧義

「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、非可言說。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

## 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？」。「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，還須遠離對外「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」(counter)；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、VA、RA、HA、KA、KA、HA、RA、VA、A」；「AM、VAM、RAM、HAM、KAM、KAM、HAM、RAM、VAM、AM」。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字因業不可得也；HAM字因業不可得也；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？例如在佛堂有其他的人，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，通常修法時著縵衣，以縵衣覆之，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。那種情形是說在未法時期，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」。有一位長老大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」。世上那有便宜的事：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，才算是佛弟子。

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，般若波羅蜜為慈悲一切眾生故出。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,															
𑖀	rva	va	lo	ki	te	'sva	ra	bo	dhi	sa	livo										
𑖁	𑖂	𑖃	𑖄	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	𑖠	𑖡	𑖢	𑖣	𑖤	𑖥	𑖦	𑖧	𑖨	𑖩	𑖪	𑖫	𑖬
𑖭	𑖮	𑖯	𑖰	𑖱	𑖲	𑖳	𑖴	𑖵	𑖶	𑖷	𑖸	𑖹	𑖺	𑖻	𑖼	𑖽	𑖾	𑖿	𑗀	𑗁	𑗂
𑗃	𑗄	𑗅	𑗆	𑗇	𑗈	𑗉	𑗊	𑗋	𑗌	𑗍	𑗎	𑗏	𑗐	𑗑	𑗒	𑗓	𑗔	𑗕	𑗖	𑗗	𑗘
𑗙	𑗚	𑗛	𑗜	𑗝	𑗞	𑗟	𑗠	𑗡	𑗢	𑗣	𑗤	𑗥	𑗦	𑗧	𑗨	𑗩	𑗪	𑗫	𑗬	𑗭	𑗮
𑗯	𑗰	𑗱	𑗲	𑗳	𑗴	𑗵	𑗶	𑗷	𑗸	𑗹	𑗺	𑗻	𑗼	𑗽	𑗾	𑗿	𑘀	𑘁	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	𑛢	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	𑠛	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	𑣢	𑣣	𑣤	𑣥	𑣦	𑣧	𑣨	𑣩	𑣪	𑣫	𑣬	𑣭	𑣮	𑣯	𑣰
𑣱	𑣲	𑣳	𑣴	𑣵	𑣶	𑣷	𑣸	𑣹	𑣺	𑣻	𑣼	𑣽	𑣾	𑣿	𑤀	𑤁	𑤂	𑤃	𑤄	𑤅	𑤆
𑤇	𑤈	𑤉	𑤊	𑤋	𑤌	𑤍	𑤎	𑤏	𑤐	𑤑	𑤒	𑤓	𑤔	𑤕	𑤖	𑤗	𑤘	𑤙	𑤚	𑤛	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	𑧤	𑧥	𑧦	𑧧	𑧨	𑧩	𑧪	𑧫	𑧬	𑧭	𑧮	𑧯	𑧰	𑧱	𑧲	𑧳	𑧴	𑧵	𑧶	𑧷	𑧸
𑧹	𑧺	𑧻	𑧼	𑧽	𑧾	𑧿	𑨀	𑨁	𑨂	𑨃	𑨄	𑨅									



rva	dha-	rmah	'su	nya	ta	'la	ksa	ṅā	a	nu	tpa
羅喉	囉	囉囉	攸	爾也	多	落	乞叉	拏	阿	怒	多囉
𑖀	𑖄	𑖀	𑖄	𑖀	𑖄	𑖀	𑖄	𑖀	𑖄	𑖀	𑖄
nā	na	pa	ri	pi	ṅah.	ta	sam-	c cha	ri	pu	
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	囉囉	多	囉母	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
tra	'stū	nyā	tā	yam	na	rū	paṃ.	na	ve	dā	
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
nā,		na	sap	jñā,		na	sap	skā	ṛo,		na
𑖀,		𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
vi	jñā	naṃ,		na	ca	ksuh	'stro	tra	ghrā	ṅa	ji
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀

hvā	kā	ya	ma	nā	ṅsi,		na	rū	pa	'sa	bda
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
ga	ndha-	ra	sa	spra	ṣṭa	vya	dha	rmah,		na	ca
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
ksu-	rdha	tu-	tyā	va-	n na	ma	no	vi	jñā	na	dhā
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
tu-	r, na	vi	dya,		nē	vi	dya,		na	vi	dya
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
ksa	yo,		nā	vi	dya	ksa	yo,	yā	va-	n'na	
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
ja	rā	ma	ra	naṃ,		na	ja	ra	na	ra	ṅa
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀
𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀	𑖀

𑖀	𑖁	𑖂	𑖃	𑖄	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	𑖠	𑖡	𑖢	𑖣	𑖤	𑖥	𑖦	𑖧	𑖨	𑖩	𑖪	𑖫	𑖬	𑖭	𑖮	𑖯	𑖰	𑖱	𑖲	𑖳	𑖴	𑖵	𑖶	𑖷	𑖸	𑖹	𑖺	𑖻	𑖼	𑖽	𑖾	𑖿	𑗀	𑗁	𑗂	𑗃	𑗄	𑗅	𑗆	𑗇	𑗈	𑗉	𑗊	𑗋	𑗌	𑗍	𑗎	𑗏	𑗐	𑗑	𑗒	𑗓	𑗔	𑗕	𑗖	𑗗	𑗘	𑗙	𑗚	𑗛	𑗜	𑗝	𑗞	𑗟	𑗠	𑗡	𑗢	𑗣	𑗤	𑗥	𑗦	𑗧	𑗨	𑗩	𑗪	𑗫	𑗬	𑗭	𑗮	𑗯	𑗰	𑗱	𑗲	𑗳	𑗴	𑗵	𑗶	𑗷	𑗸	𑗹	𑗺	𑗻	𑗼	𑗽	𑗾	𑗿	𑘀	𑘁	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	𑛢	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	𑠛	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	𑣢	𑣣	𑣤	𑣥	𑣦	𑣧	𑣨	𑣩	𑣪	𑣫	𑣬	𑣭	𑣮	𑣯	𑣰	𑣱	𑣲	𑣳	𑣴	𑣵	𑣶	𑣷	𑣸	𑣹	𑣺	𑣻	𑣼	𑣽	𑣾	𑣿	𑤀	𑤁	𑤂	𑤃	𑤄	𑤅	𑤆	𑤇	𑤈	𑤉	𑤊	𑤋	𑤌	𑤍	𑤎	𑤏	𑤐	𑤑	𑤒	𑤓	𑤔	𑤕	𑤖	𑤗	𑤘	𑤙	𑤚	𑤛	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	𑧤	𑧥	𑧦	𑧧	𑧨	𑧩	𑧪	𑧫	𑧬	𑧭	𑧮	𑧯	𑧰	𑧱	𑧲	𑧳	𑧴	𑧵	𑧶	𑧷	𑧸	𑧹	𑧺	𑧻	𑧼	𑧽	𑧾	𑧿	𑨀	𑨁	𑨂	𑨃	𑨄	𑨅	𑨆	𑨇	𑨈	𑨉	𑨊	𑨋	𑨌	𑨍	𑨎	𑨏	𑨐	𑨑	𑨒	𑨓	𑨔	𑨕	𑨖	𑨗	𑨘	𑨙	𑨚	𑨛	𑨜	𑨝	𑨞	𑨟	𑨠	𑨡	𑨢	𑨣	𑨤	𑨥	𑨦	𑨧	𑨨	𑨩	𑨪	𑨫	𑨬	𑨭	𑨮	𑨯	𑨰	𑨱	𑨲	𑨳	𑨴	𑨵	𑨶	𑨷	𑨸	𑨹	𑨺	𑨻	𑨼	𑨽	𑨾	𑨿	𑩀	𑩁	𑩂	𑩃	𑩄	𑩅	𑩆	𑩇	𑩈	𑩉
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

茶	rva	茶	duh	茶	kha	茶	pra	茶	'sa	茶	ma	茶	pha.	茶	sa	茶	tya-	茶	ma	茶	mi-
---	-----	---	-----	---	-----	---	-----	---	-----	---	----	---	------	---	----	---	------	---	----	---	-----

贊 屈 位	thya	茶	tva-	茶	cca	茶	pra	茶	jīṭā	茶	pā	茶	ra	茶	mi	茶	tā	茶	yā-	茶	mu-	茶	kīo
-------------	------	---	------	---	-----	---	-----	---	------	---	----	---	----	---	----	---	----	---	-----	---	-----	---	-----

游	man	游	trah.	游	ta	游	ta	游	dya	游	thā.	游	ga	游	te	游	ga	游	te	游	ga	游	pā
---	-----	---	-------	---	----	---	----	---	-----	---	------	---	----	---	----	---	----	---	----	---	----	---	----

羅	ra	羅	ga	羅	te	羅	pā	羅	ra	羅	sam	羅	ga	羅	te	羅	bo	羅	dhi	羅	sva	羅	hā.
---	----	---	----	---	----	---	----	---	----	---	-----	---	----	---	----	---	----	---	-----	---	-----	---	-----

母	i	母	ti	母	pra	母	jīṭā	母	pā	母	ra	母	mi	母	tā	母	hr	母	da	母	ya	母	sū
---	---	---	----	---	-----	---	------	---	----	---	----	---	----	---	----	---	----	---	----	---	----	---	----

古 音	raṅ.	上	茶	sa	茶	ma	羅	羅	plam.	茶	茶	茶	
--------	------	---	---	----	---	----	---	---	-------	---	---	---	---

## 跋文一——「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，故再發起本書初版三刷之出版。筆者並藉此機緣，再將此千古公案式難題（空義），再次略加闡發，冀有心之讀者得於此一目瞭然。（附註：本書至今二〇一〇年則已為第四版矣。）

此文寫作之緣起，係於本年（二〇〇三）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。為什麼呢？因為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：水之性為溼。然而請看水的組成分子——「氫與氧」：氫與氧之性為：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：「水之自性為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，水之為物、及其自性，端是「因緣法爾，如幻顯現」，並無實自性——「三界一切有為法，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，稱為「有情身」，然有情身亦是無實自性；因為既是由五蘊合成，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

都能代表有情身之自性，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」，在佛法中，即是「我」的代名詞：若有「我」、即有自性；若有「我」，即有自體。反之，若任何一法其中無「我」，便說此法無自性、或說無自體。那麼，什麼是「我」呢？

「我」，在佛法及宗教或哲學上的意義為：

一、「主宰」者為我——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、壽夭、存亡、來去，我皆可以掌控、作主。然而，在這世間之中，實在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，亦即，一切原來被認定為「我」及「我所」的人、事、物，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」等，都是指「作不了主」而言——若作不了主，怎能說是「我」或「我的」的呢？——你根本沒有「所有權」，也沒有「自主權」！是故言：「是身非我（無我）」、

「是心非我（無我）」。

二、「恆常」者為我——任何一法，若能常住不壞的，才能稱為「我」，這「我」就是指印度外道所說的「神我」，亦即西洋宗教所說的靈魂。印度或西洋外道的神我或靈魂是永恆不變的，因他們說「神我」或靈魂，是梵天或上帝所創造的；因梵天或上帝是永恆的，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，故諸法之「無常」即是其「體性不可得」，亦即諸法中「無我」，以無「我體」故，亦稱無自體性——如是「無常、無我、無自性、無自體、自體性不可執、不可取、不得可」等現象，總名為「空」；亦即「空」之一字，即代表諸法的「無常、無我、無自性、無自體、自體性不可執、不可取、不得可」等性質。雖然諸法其「性」是空，然其「相」還是「因緣如幻而現有」！

三、「不可分割」者名我——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」。同樣，吃藥是「手段、方法」，不是「目的」。其「目的」是為了「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，不是為你一人而說」，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，因為佛說法，不只是為你一人而說，不只是為度你一

人；而是為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」理就專為度你的「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：「法是為了心，不是心為法」。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，為何說「色不異空，空不異色」？又說「色即是空，空即是色」？其旨為何？簡言之，這並非莊子式的「重言」（重複 repetition）或強調，而是在體悟的

層次上有所不同，及為了顯示「色空一如」的境界。詳言之，即：

「色不異空」——菩薩以此觀行而破「色貪」，因而得起「空智」，而度欲界及色界繫之一切苦厄。

「空不異色」——菩薩於色貪既破，再悟入「空不異色」，以起「不空智」，而破「空貪」，因而得度無色界繫之一切苦厄，及度世出世一切「空執」；復以此不空智起一切因緣如幻不空妙法，而度脫九法界有情之無始苦厄，令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」與「空」二者是「同質性」(Homogeneity)，此乃消極的層次，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)——兩個分開的東西，具有同樣的性質——現在更進一步說「色空同體」：色空二者不只是「一體兩面」，而是「即色即空」——色空二者已不但重疊、合在一起，而且已經不能分出彼此，二者已融合為一體；如來開示此「一相」深

理，令菩薩能捨一切分別，當下觀入「即色而空」，不復思議，而斷除色空之微細分別執著，離於法執，悟入「不空而空」(「不空而空」之意為：菩薩並不作意以定力或三昧、神通、智慧等力，令諸法成「空」，而但觀其實相、自性本空)，是即大乘不思議「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」——前此，菩薩以智深觀「色即是空」而悟入「即色即空」之「不空而空」的境界，今復為令菩薩不厭生死、不住涅槃、不落於偏空、頑空，故令觀「空即是色」，而開覺「即空是色」、更進一步頓悟「空而不空」之極理(「空而不空」之意為：菩薩雖悟一切法實相本空，清淨本然，不生不滅，然亦照見、了知一切法亦隨因緣和合、變現生滅來去。)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、或不相容；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，眾生自本源地也。以此本源地，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。

二〇〇三年七月四日跋於台北·大毘盧寺

二〇一〇年一月二十八日修訂

## 跋文二——「心經深度對談」

陳居士：師父的大作六祖壇經 DVD，四年多以前我在屏東淨心圖書館看過，印象深刻。後來看到這本「心經系列」，覺得很不簡單。因為心經很深，我看過很多法師的註解，講到重要關鍵部份時都一語帶過，像師父解釋這麼清楚的很少很少，所以想來向師父請法。書中有很長的一部份是談「色」跟「空」的問題。觀自在菩薩所悟到、所觀照的「空」，師父說是「真如自性」，並且將海水比喻為「真如自性」，「色」與「空」喻為大浪、小浪。而以前我所理解的「性空」之「空」義，直接講就是「真如自性」；可以這麼說嗎？

師父：不可以這麼說。因為這麼說只講到「真如自性」裡的一半：「空」。它還有「不空」的部份，否則真如就不能起任何作用；因為什麼都沒有，完全是「空」了。

陳居士：我剛剛所說的「空」不是指「真如自性」，而是代表不變、是本體。是不是？

師父：可以這麼說，那是大般若經所講的第一義「大空」，那是一個總說，它還可以再分析、再深入去體會；真正體會之後，第一義大空是「空而不空」、「不空而空」。所以不能很簡單地以一個「空」字來取代這兩種意思。譬如說像楞伽經與大乘起信論都講「空如來藏」與「不空如來藏」，總說就是「如來藏」。所以你如果說「真如」就是「空真如」，就有一點點語病、比較不圓融。但如果你說「真如」就是「如來藏」，那就沒有缺陷、抓不到語病。

陳居士：如果以真、俗二諦來說，真諦是「性空」，也就是「真如自性」，亦即是不變。俗諦是一切法本體所起的作用。一是理體，一是相用。相較於用水來比喻「真如」，用大浪、小浪來比喻「有」、「空」，我覺得用二諦來解釋會比較清楚、容易懂。

師父：用二諦來比喻的話，還是比較低層次的。因為「空」「有」還是相對的。但「真如」本身是「無對」的、不是「對法」。我以水來比喻，水的本性是「真如」，真如包含了「空」與「有」。然即使「空」也是一種「現象」——現出來類似「有」的一種現象。因為如果不說「空」這個字的話，「空義」根本無法言說，甚至也沒有這「空」的概念可以產生。眾生界若無這

個「空」字、即沒有能跟它相對應的「空」的概念可以思惟，於是所謂的「空」之理念便不可理解，乃至於最後也無法證入。而從外道空、到小乘空、乃至大乘空，也都有境界可以證入。例如外道空，道家說「與萬化冥合」；他們冥想要與所有萬物合而為一。那是道家「空靈」、「物我兩忘」的境界；那是老莊的想法。然而在佛家「真如本性」或是「如來藏」裏面，即使「空」也是幻化的。為什麼？因為「空」是相對於「有」的：如果沒有「有」的話，也不會有「空」，所以它們是相對的。這兩個既然是「對法」，那它依什麼而起？它們是依不動的本體而起，也就是「真如」，我把它比喻為水性。大浪、小浪都是「浪」，都是「現象」。不動的水或小一點的漣漪、小小波浪喻為「空」，大起大落的浪喻為「有」。

陳居士：心經裏講「色即是空、空即是色」。我認為「色」是由「空」所生，不能離「色」求「空」，離「色」沒有「空」、離「空」也沒有「色」，它本來是一體。但是有人說「色」「空」是一體的兩面，我很難理解。

師父：不對！「色」「空」當下是一體。而且「色」不是由「空」所生；因為「空」既是「空」，如何還能生任何物？如何「無」中生「有」？這是違反佛所說

的「因緣生法」的。

陳居士：我也覺得不對，它是一體，不是兩面。

師父：這個很難跳脫、很難突破。因為很多講解心經的人提到「空」時，都說「空」、「有」是一體的兩面，那是理解上的大錯誤。

陳居士：以前剛學佛時，我也認為「色」跟「空」是一體的兩面，現在知道這個想法不對。「色」跟「空」是一、不是二，稱為不二法門，而「色」就是萬法。

師父：不對！「色」不是萬法。「空」也不能離開萬法，不是「萬法」之外還有一個「空」。你看「五位百法」裡，最後是「六無為」（第六個無為法是「真如無為」），然而連「六無為」也是包括在「一切法」裡其中的一法；「有為法」及「無為法」合稱為一切法，簡稱為「萬法」。你看，在法的理念（知見）上，一點點差錯都不可以有。

陳居士：可不可以這樣講：「空」就是佛性、法身、如來藏、自性清淨心？

師父：最廣義可以說，但是有個問題，「空」有種種不同的層次。

陳居士：我是指「真如空」。

師父：說「真如空」或「空真如」，本身就會造成一個問題：你若只說「真如」就好，不要把「真如」跟「空」扯在一起。你可以說「真如與空」，這是可以的；但如果說「真如空」就變成好像它們是一樣東西，那問題就大了。

陳居士：「緣起性空」是不是「真如」？

師父：「緣起性空」的層次很低，是聲聞乘法，在通教是用它來開解、接引眾生的。而「真如」是大菩薩法，兩者境界差很遠。「緣起性空」可說是「二乘空」或權教菩薩空。

陳居士：「緣起性空」與龍樹菩薩大般若經【按：應為中觀論】中所說的「因緣所生法，我說即是空」一樣嗎？

師父：講法不一樣，內涵是一樣。對初機可以這麼講，但到高階層證解時會起混淆——如果沒有智慧便很難分辨出來；像高空電纜在地上看似一條，裡面卻有很多股絞在一起。所以雖然同樣稱為「空」，其種類卻有凡夫空、二乘空、菩薩空、大乘空、第一義空等，而每一種空的層次跟性能都不同。

陳居士：我覺得用「二諦」來解釋很清楚。

師父：用「二諦」解釋，到最後講到性能時，必須歸元；否則猶如平行線，永遠不會交叉：如此，真俗二諦、空有、真假、善惡互相之間便不能有交集，便永遠是「二法」，若是「二法」便永遠無法入不思議的「不二法門」。然而修行佛法，一定要入不二法門，才能跳出「空」與「有」或是各種二法的框框；就是所謂的「超越空有」。

陳居士：「色」、「空」本來是二法，要如何圓融才有中道？

師父：「色」、「空」表面是二法，它們須用「真如」來圓融。像海水與波浪的譬喻，不是我發明的，是佛在楞伽經所說的如海起波浪：「藏識海起八識浪」。如何圓融「色」、「空」？即是要去掉它們之間的鬥爭，這二個概念不僅派別不同而鬥爭，即使是修行者本人心中也鬥爭，因為無法融合、常有衝突，所以就有「諍」，「諍」即是煩惱。那如何化敵為友？唯有「真如」可以圓攝一切，各行其道而不相妨礙。楞嚴經中「虛空不妨諸相發揮」即是此意。「空」、「有」之所以能發揮其性能，乃因其各具有「真如」的一部份功能，但是其所產生的「相」「用」則大不相同。

陳居士：「隨緣不變、不變隨緣」是「不二」嗎？如果用「本體」來解釋呢？

師父：是二——一先一後。不變是不變，隨緣是隨緣。也就是它有「不變」的性能，



也有隨緣的性能。用「本體」來解釋並不完美，因為有「本體」就有「相用」，二者對立，對立是二法。但是它們有共同的來源，那就是「真如」。它「不變」的作用是從「真如」而來的；而其「隨緣」的作用也是從「真如」而來的。

陳居士：師父，如果用實體來解釋呢？比如說一個杯子，是空也是有，那「真如」呢？

師父：依最究竟的講法，「真如」本身並不空，它確實有一個「真如體」。這一點，「性宗」與「相宗」都是同樣的講法，「真如」雖然不可以肉眼見，但並不是虛無飄渺的，它是由二個因素所組成的，或亦可說它有二種功能：一是可以「現色」，二是可以「容色」；當它現色之時即稱為「色」，就是「有」；當它容色時，便是「空」，所以一切的「色」都在「真如」的體空之中。既然一切「色」都是從「真如」幻化出來的，它必然仍具有「真如」本來的「空」之性質。所謂「空」的意思不是指「不變」，因它可以鑄造、塑造的，是可以變化的——除非像石頭那樣硬梆梆、不能動，那就不「空」了。說石頭不空，只是依於表面的意義。

陳居士：「不變」是我們眼睛看不到而已嗎？

師父：表面上是如此，但「真如」是確實存在的，只是它沒有形體、沒有顏色、沒有大小。就如楞嚴經所講「非方圓大小、青黃赤白」，乃至於非長非短、非古非今等等，也就是說：你不能用任何一個語詞或概念來含攝住、界定住它。無法揣摩、定義而言說之，即所謂「言語道斷」；只能以自己本有的智能、智慧去體會，直接趣入；除此之外，別無他法。

陳居士：「真如」可說是法身、還是佛性呢？

師父：「真如」就是法身，也是佛性，乃至於可說就是「圓覺」。

陳居士：那就是金剛經所講的「諸法如義」？

師父：對！「如來」即以如是的證悟而來，乘如來的法身而來。

陳居士：證到「真如」體性而來？

師父：對！「如來」依此理體而開覺眾生，他來的目的就是這樣。

陳居士：這是「來」的意義？

師父：對！這是「如來」來的意義跟目的，他不是來玩的，而是為「一大事因緣」而來。

陳居士：「萬法本不生」、「萬法本空」是講什麼？

師父：是指狀態。

陳居士：比如說這個桌子本來沒有，為什麼它現為有？是由很多的因緣條件所構成。這種講法，我容易理解。

師父：但若嚴格推究而言，這個說法是錯誤的、是會誤導人的。所謂的「空」是甚麼？指東西本身「當體即空」：桌子存在時就有「空」，而非桌子還沒製造前，或已毀滅了，空無一物時叫「空」。更深一層，從成、住、壞、空來講：一件東西從「成」開始，持續存在的階段為「住」，如果其形質漸漸趨於損毀，稱為「壞」，但是「壞」之後的空，則是表相的空，不是當體即空。「當體即空」是不思議空，離於一切思議的空。

陳居士：我聽了非常相應。有時覺得東西明明存在，卻說「萬法如幻」，如何「幻」呢？

師父：物體若如「水中月」、如「空中華」，即表本來沒有，當然是「幻」。但對初學佛者說這桌子是「幻化」的，他想不通，因為這桌子明明是有，怎麼說它是幻化呢？再來，我們在街上看到一些東西，粗略地知道它是甚麼，但是

由於無明的業習之故，一剎那間就馬上開始研判、起分別，產生種種的價值判斷，所以一切見聞覺知的想頭，都稱為「六塵緣影」，依妄識所起之分別。

陳居士：十二因緣裡的「有」，我以前看的資料中，說「有」是指業識種子。觸、受、愛、取之後開始造業，因有業識就有來世的生。

師父：「有」是生。在五位百法表中「心不相應行法」有個稱為「得」的不相應行法，十二因緣中的「有」就是五位百法中所稱的「得」不相應行法，得什麼呢？得五陰身，以及得六根、得定、得道、得解脫、得神通等，都是「得」這個不相應心所法所攝。我有時為了方便大家理解，而將「有」解釋為擁有，但以「相宗」來講「有」是指「得」。

陳居士：中陰身雖然沒有肉體，但有色相存在嗎？

師父：中陰身有肉體（色身），但它的色身跟我們人的色身不同——若無色體，它怎能穿衣服？只是我們凡夫人的肉眼看不見他們而已。不只是欲界的中陰身，連欲界天、色界天的天人也是有色身的；阿修羅與天人作戰、互相砍殺也會死亡；甚至鬼也會死——一般人認為鬼不是已經死了嗎？怎會再死？地藏經

中分明說地獄眾生「萬死萬生」，從佛法來看，鬼道眾生再受生死，這不是稀奇的事。

陳居士：這很難想像！原來它們也有肉體，只是跟我們人的性質不一樣而已。

師父：有！有肉體，只是我們看不到。地獄眾生如果沒有肉體，怎麼會受苦？餓鬼道眾生若無肉體，怎會肚子餓？欲界天、色界天眾生如果沒有肉體，如何享受天福？鬼道、地獄道的眾生是化生，一期報盡，肉體壞掉之後，神識出去，馬上化作另一個形體出來。阿彌陀佛極樂淨土的眾生也是蓮華化生。這些化生的眾生，我們凡夫肉眼都看不到，除非是已得天眼通的聖人，或有陰陽眼的人。

陳居士：「無明緣行」的「行」可以解釋成造業嗎？

師父：說造業也可以，但是那太廣泛了，造身、口、意業也是造業。「行」是指最初的一念「無明妄動」。

陳居士：師父在書中提到在母胎裡就有觸，我沒有聽過這種講法。

師父：一切眾生不離色、聲、香、味、觸；只要有情，不要說在母胎中，即使還沒入母胎之前也是有觸的。入母胎之前是「中陰身」，因為有人祭拜他，他

必須受祭饗才能存活（因為他無法自造食物），所以一定有「觸」才能受食，故「鬼神食」稱為「觸食」他們只接觸（吸取）食物的氣味之菁華。在母胎中如果沒有「觸」，他如何能吸收母體養分而得成長？有的胎兒不乖、亂動，導致胎位不正，那是因為業力所使，令他在母胎中覺得不舒服；他這不舒服的感覺即是苦受，而這苦受就是由胎兒與母體之間的「觸」而來。是故，一切眾生不論在任何階段的生存中，其身心都有「觸」心所存在。故五位百法中稱「觸」為五遍行心所之一。

陳居士：書上說若無打坐即無佛法。學佛一定要打坐嗎？

師父：你如果已經「永處那伽定」，行住坐臥都在定中，那就不必打坐，可以像阿彌陀佛一樣，站著也可以於定中接引眾生。可知阿彌陀佛現接引相時，他本身是在定中的。所以跏趺坐相與定相還是要有的，打坐只是一個方便，讓你的心靜下來。一般人心煩悶的時候，會想出去玩，或是去看電影、或找朋友聊天等等，去作些活動來暫時忘掉煩悶的心境；通常凡夫都是這種情形。而修行人心煩亂時，則通常會想靜下來。當你靜不下心時，只要盤起腿打坐，很快就能靜下來，這是很不可思議的事。

陳居士：若不入定即生散亂心，師父的意思是入定才能修觀嗎？

師父：一般來講是這樣。但是不一定要「入定」，只要心清淨、不亂就可以起觀了。佛法中沒有真正的一個法稱為「止」。外道所說的止是「壓抑」的意思，以此來壓抑心思。但佛法不一樣，佛法很微妙，它不教人壓抑煩惱，因為壓抑便會反彈。其實修定時都是以修「觀」的手段來達到「止」的目的，亦即是用「觀」來「攝心」；最顯著的例子是「五停心觀」：這五種「停心」（止息妄心）的實際作法，其實都是「觀」，這是很令人意想不到的事；這也是我的獨得之祕。

陳居士：有一次我打坐覺得坐得很好，很輕鬆、很舒服，好像沒有心跳、呼吸，連「我」在哪裏也不知道了，因此沒辦法觀，因為沒有「我」了。這算不算入定？

師父：算不算入定不能那麼快判定。所謂入定是指初禪、二禪等，初禪之前還有一個「未到地定」。就像開車北上，未到台北之前會先到泰山站，未到地定就像是泰山站。

陳居士：「未到地定」是不是「輕安」？

師父：「輕安」不是這個意思。所有的禪定為什麼會產生「輕安」，因為是相對於凡夫之「重濁不安」。大智度論裡講說「以禪定水洗煩惱垢」，凡夫色心塵勞在定中猶如經過沐浴一般，感覺很潔淨、清爽、如釋重負、非常舒服，稱為輕安。修「止」而止息亂心以後，進入更深一層的定境，便會產生輕安的覺受。

陳居士：我感覺入定後就不能觀，因為沒有了「我」如何觀呢？

師父：「正定」一定可以起觀。正定有別於「外道定」或是「凡夫定」。外道入定是為了追求外在的境界，跟上帝、上天、神靈或外境合一；這是外道利用第六意識所生的妄想境界。凡夫定則為追求肉體的種種覺受、感應，乃至於為了要所謂「充電」，或求種種靈異之境，那都是凡夫貪著內外境界所修的禪定。佛的「正定」則不如是，佛之正定一定是攝心、在意、時時覺知，所以不搞所謂「陰神出竅」，或「陽神出竅」，也一定不會「忘我」、或「物我兩忘」，或「我」不見了。反而是：永遠清清楚楚地明覺、自覺，永遠念念不忘自己在作什麼——念念自覺，故稱佛法為「自覺之道」或「覺道」。修行若求「覺知」即不是求「忘我」。即使以莊子的「忘我」境界而言，



「誰忘我呢？」——「我忘『我』」——如是，其實便仍有一個「我」在忘我，因此實在並沒忘「我」——若真忘我，則連這「忘我」之念也不可能產生了。因此「忘我」絕非佛法「明覺」的境界，而是外道「忘覺」的境界。為佛弟子不應貪求計著其境。

陳居士：在入定的境界中可以觀嗎？

師父：定中一定能觀；而且唯有入定才能真正作觀行。（地藏經中羅漢不是為光目女「為入定觀」嗎？）因為入定後心很清淨、很安定，心很明了，心眼產生，知覺變得很微細、很敏銳，所以一定能觀；因為定中沒有煩惱遮障心眼故能作觀。什麼是「觀」呢？觀就是看，看是用「心眼」看，不是用「肉眼」看。凡夫的心煩惱混濁，其心眼猶如被布罩遮蓋住，所以無法內觀。現在把遮著的布拿掉，心眼睜開來，便可以起觀。此時的觀不是「觀外」，而是「內觀」，即便是觀外法也是「內觀」的延伸，不是像一般人觀看台北101大樓那種觀。

陳居士：師父說沒有阿闍梨教授，不能隨便念咒。顯教的經典裡都有咒語，一般人拿起經典就照著念。

師父：如果要隨順世間法，早晚課誦若有正統的顯教師父教，那位師父雖然不是密教阿闍梨，但因為有傳統，你跟他學也是可以的。眾生沒有福報，只好自己摸索、自己學，但也因此會感覺所行不是很踏實。如果有師承，師父所教的又正確，弟子修起來心裡便會很安穩。即使只學一個咒，但是他有傳承，是合法的、如法的，他便信知只要努力去持，一定有效，而且不會起疑煩惱，更不會有意無意間、擔心自己因盲修瞎煉而有著魔或出問題的危險——能有因緣如法受法、如法修持的人就不用擔這個心；這是因緣福報的問題。既要有因緣，也要有福報，但福報還是要自己去修來的：有時即使知有善知識，但他卻由於種種緣由而不肯去求法，例如懶惰或我慢心重之故，或是即使親近善知識，也不懂得要求法。我曾說過：若沒有如法的請法而私自修行，那樣若非盲修瞎煉，也是師心自用。二者皆是有很大的過錯的，而且於菩提道上所獲功德甚少，因為不如法故。試想：「不如法的法」能有什麼功德？

陳居士：師父說不可以隨便打手印，打坐不是都會結手印嗎？

師父：不可以隨便打手印是確定的。打坐時結的手印是顯教通用的，沒有關係。

陳居士：如何修六念：念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天？

師父：「念佛」現在多半是指念聖號，亦即持名念佛。然而經上則說念佛有實相念佛、觀像念佛、持名念佛等方法，依根器大小而修法有所差別。

至於「念法」則含二種意義：一、讀誦經典，二、思惟經義。譬如說我今天念一部《地藏經》，那是行相上的「念法」；而「勝義」的念法則是心心念念不忘、不斷地思惟佛理。以唯識學來說，有意識的思惟就是「業」。換句話說，以實義而言，思惟佛法就是在與佛菩薩「感應道交」，就是念佛、念法、念僧。有的人自以為很用功，連睡覺或上廁所也在念佛、念法；然而依經義而言，人若正思惟佛法，天龍八部都會守護你，那你怎麼可以請護法神進廁所去呢？所以雖然我們還沒達到觀自在的「自在境界」，能一切隨自如，但至少能夠覺知、自主、如法，因此在染處不要修淨法，否則就是污穢神聖，隨業造業了（密教稱為「犯淨」，地藏經中稱為「不護淨」）。

「念戒」是思惟、不忘佛戒，及思惟持戒功德，佛戒之功德，確實能令眾生得到解脫苦難的目的，故戒又稱為「別解脫」。

「念捨」，即是念施。一切世間、出世間的善法都是從「布施」中來的。因為世間上有人行「樂善好施」之事，所以才會有好人、好事；出世間因為有佛菩薩布施佛法，眾生才得以出離生死，所以佛法行人應當「念捨」或「念施」。

「念天」是感念天人護持佛法、護持行人、及守護國境之功德。

陳居士：我想持楞嚴咒，但是沒有阿闍梨教，這樣念咒是不是就沒有功德了？

師父：只要是課誦本裡面的咒語都可以念。如果你要更深入地學，那就要求阿闍梨傳授。例如：我現在發願持楞嚴咒十萬遍，那就要有阿闍梨教。所有的咒語要專持時，等於專修密法，若不謹慎、如法，很容易著魔；如果有師傳，就不會有魔事。

陳居士：我打坐時，腿常酸痛，甚麼運動有助於修行？

師父：打坐腿會酸痛，那是血氣不通。這跟運動方式、飲食都有關係，少吃酸、冷的食物；一定要運動，但不能太劇烈，要懂得保護自己，不要運動受傷。平常可以打打太極拳，因為它動靜調合，是很溫和的運動。或也可以慢跑，在跑步當中，每一步、每一個呼吸都能觀心習禪，對修行很有益處。

甲居士：請問師父，地藏經裡講無間地獄，「無間」是不是無有窮盡？

師父：「無間」雖然表示很久很久，但也總有盡期的。就像阿彌陀佛稱為無量壽

佛，既然是無量壽，就表示永遠當極樂世界的教主；若如此，怎麼會有觀世音菩薩為補處而接位呢？所以「無量」是以凡夫的知見來衡量而言，因為太遠太久，像是無量無邊。又如地藏菩薩所說「地獄不空、誓不成佛」。然而地獄會空嗎？永遠不會空的，因為眾生持續在造業，永遠有人墮在輪迴。所以無間地獄也是無常的；既是無常，就表示它還是有盡期，而非絕對無盡。

乙居士：請問師父，「未到地定」也是定嗎？念佛能得定嗎？

師父：「未到地定」也是一種定，等於是初禪的前哨站。修習禪定一路很辛苦，在證初禪以前，有一「五里亭」讓行者稍事休息，再繼續前進，稱為「未到地定」。修「觀」要在禪定中修。三昧是止、觀均有。

若以念佛要入三昧，則一定要類似閉關的修行，與外界完全沒有塵緣接觸（外息一切諸緣），且一天須持數萬遍佛號，才能達於一心不亂；如此則臨終時能如入禪定。注意這個「如」字，意思是「類似」禪定，「相似」禪定，還不是真正的禪定（唯識學及定學上稱為「根本定」）；但因為一心不亂、煩惱止息，得與阿彌陀佛的定境「相應」，所以能感得佛菩薩的接引而往生淨土。

陳居士：如何轉八識成四智？

師父：轉識成智的方法，相宗講得很清楚。所謂「識」是依我見、我執、我愛、我慢而起分別；如果是染污識就要轉，不染污就不用轉。「識」的成因是甚麼呢？它的來源是我見（分別）、我執、我愛、我慢所起的煩惱，煩惱去除了就是智慧。六祖壇經上講「五八六七果因轉」，只要第六、七識的煩惱無明轉了，連同第八識也轉為清淨。所以要轉識成智，最終還是要下硬工夫。譬如在實生活上，不要太執著自己的「寶貴」意見。有些人沒學佛前意見很多，一學佛後就少了些，再進一步學習之後，意見卻反而轉多了，一碰到人就想開佈道大會，那就是「我見」在作祟。「我愛」指於外貪愛錢財、名望、房子、職業、子女、地位、權力；於內貪愛我身、我命等等；種種貪愛要斷除，才能斷煩惱。由於有「我見」就起「我執」，執著非常厲害時就會生起驕傲，驕傲就是「我慢」。傲慢本身是以不慈悲為體，慈悲心薄弱、我慢心重的人易於凌犯、欺壓他人；所以以修行人而言，「我慢」是最要不得的。「我慢」去除了，再修去除「我執」，繼而去除「我見」；如此，漸漸地就能與「無我法」相應，這個無我法通於大、小乘，金剛經講：「若菩薩

通達無我法者，如來說名真是菩薩」。這「無我」不是「我」空掉了，而是指能看破、放下、清淨，不為魔所染；如此，就能體悟「菩薩無我」，而利益一切眾生。

陳居士：頓悟與漸悟如何區別？

師父：「悟」一定是頓悟，集小悟而為大悟。悟就像開電燈一樣：開關一開，燈就亮了，沒有說燈「漸漸亮起來」——燈亮了就是亮了；不亮就是不亮。所以非迷即悟，非悟即迷，只有悟的局面之大小與層次的高低之不同而已。

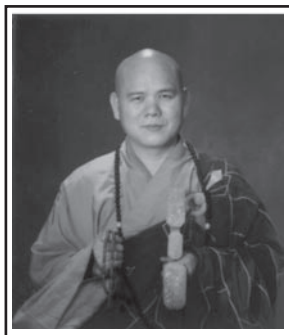
陳居士：一般人說「漸漸懂了」，那是悟嗎？

師父：那叫「解」、不是「悟」，相差很遠；不能「以解作悟」。簡而言之，若已很了解，但是還做不到，便稱為「解」。悟了就一定能做到，因為悟者必定「理事通達、能知能行」。「解」的人所說的法，是別人的境界；「悟」的人所談的是自己的境界，即使那本來是佛菩薩的境界，則他必然也已入了那個境界，才能說得出。

——二〇〇八年於台北大毘盧寺

二〇一一、十二、十二初校畢





## ◎作者簡介◎

釋成觀法師：台北市人，民國三十六年（一九四七年）生／一九八八年（民國七七）七月於美國紐約莊嚴寺披剃。同年於台灣基隆海會寺受三壇大戒。

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。

現任：（台灣）大毘盧寺住持、（美國）遍照寺住持

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——）

◆賢首宗兼慈恩宗第四十二世法脈傳人（二〇一〇年——）

中文著作：◆美國心戰綱領（譯作：中華民國國防部，一九七四年）

◆說服：行為科學實例分析（譯作：水牛出版社，一九七九年）

◆楞伽阿跋多羅寶經義貫（大乘精舍，一九九〇年初版；佛陀教育基金會，一九九四年二刷；高雄文殊講堂，一九九五年二版；毘盧出版社，二〇〇七年三版；二〇〇八年二刷）

◆三乘佛法指要——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇年）

◆毘盧小叢書（毘盧出版社，一九九二——一九九五）：

『三世心不可得』；『禪法述要與心經奧義』；『三皈依要義』；『五戒與在家律學示要』

- ◆ 心經系列（昆盧出版社，一九九七年初版；二〇〇五年二版；二〇〇八年三版；二〇一〇年四版；新道遙園譯經院，二〇一二年五版）
- ◆ 北美開示錄（一）、（二）（原名北美化痕（一）、（二）），（昆盧，二〇〇一年初版；二〇〇九年二版）
- ◆ 大乘百法明門論今註（昆盧，二〇〇二年初版；新道遙園譯經院，二〇一二年五刷）
- ◆ 因明入正理論義貫（昆盧，二〇〇二年初版；二〇〇九年三刷）
- ◆ 大佛頂首楞嚴經義貫（昆盧，二〇〇六年初版；二〇〇七年二版；二〇〇八年二版二刷）
- ◆ 唯識三十論頌義貫（昆盧，二〇〇七年初版；二〇一〇年三刷）
- ◆ 觀所緣緣論義貫（附「唯識學與百法概要」，昆盧，二〇〇七年初版；二〇〇九年二刷）
- ◆ 八識規矩頌義貫、六離合釋法式義貫（昆盧，二〇〇八年初版；二〇一〇年二刷）
- ◆ 地藏法門系列（昆盧，二〇〇九年初版；新道遙園譯經院，二〇一一年初版二刷）
- ◆ 禪之甘露（漢譯第一版，昆盧，一九九五年；修訂第二版，二〇一〇年；新道遙園譯經院，二〇一一年二版二刷）
- ◆ 英文著作：◆ *The Sweet Dew of Ch'an* 禪之甘露（慧炬一九九〇年初版（英文版）；昆盧，一九九五年二版（英漢合訂）；昆盧，二〇〇二年第三修訂版（英文版）；二〇〇五年四版（英文版）；新道遙園譯經院，二〇一一年四版三刷）
- ◆ *Three Contemplations toward Buddha Nature* 佛性三參（英文版，昆盧，二〇〇二年初版；新道遙園譯經院，二〇一一年初版四刷）

- ◆ *Tapping the Inconceivable* 入不思議處（英文版，昆盧，二〇〇二年初版；二〇〇九年四刷）
- ◆ *The Sutra of Forty-two Chapters* 佛說四十二章經（英漢合刊，昆盧，二〇〇五年初版；新道遙園譯經院，二〇一一年第二版英漢對照）
- ◆ *The Diamond Prajna-Paramita Sutra* 金剛經（英漢合刊，昆盧，二〇〇五年初版；二〇〇七年第二版；二〇一〇年第三版英漢對照，與英譯般若心經合刊）
- ◆ *The Dharmic Treasure Alar-Sutra of the Sixth Patriarch* 六祖法寶壇經（英譯本，昆盧，二〇〇五年初版；二〇〇七年二刷；新道遙園譯經院，二〇一一年二版）
- ◆ *The Sutra of Consummate Enlightenment* 圓覺經（英漢對照，昆盧，二〇〇九年）
- ◆ *The Sutra of Terra-Treasure* 地藏經（英漢對照，昆盧，二〇〇九年初版；新道遙園譯經院，二〇一一年初版二刷）
- ◆ 「國防部光華電台」翻譯官、編譯小組小組長
- ◆ 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

會

任：◆ 「國防部光華電台」翻譯官、編譯小組小組長

◆ 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

「心經系列」(第五版)  
 「華嚴法門集要」(初版二刷)  
 「大乘百法明門論今註」(初版五刷)

功德名錄

248

台幣部分：(NT\$)

- 三五〇〇元：吳碧涼、周賢奇  
 一六〇〇元：朱立春  
 一二四〇元：劉春  
 一〇〇〇元：陳淑慧、許漢卿(往生)、中  
 一消防企業行、澎安消防企業  
 有限公司、中大消防工安材料  
 行、余佳真  
 七〇〇元：亞熱帶事業股份有限公司(全體  
 員工)、范月娥、宋勇徵  
 六四〇元：鄭國懷  
 五〇〇元：陳莊悅、陳英崧  
 四二〇元：陳美雀  
 四〇〇元：張飛、陸美、張競文、顧平、

- 張玉蘭、顧家豪、陸恒宇、楊  
 麗君、陸佩君、李雲昌、陸美  
 娟、李佳、吳居恩  
 三五〇元：釋道十、程誌廷、李淑媛、葉  
 忠武、李陳紫、張芯語、鐘愛  
 鈴、黃則裕、李仁杰、黃雅  
 玲、黃玲珠、黃文忠、宋巧  
 霧、劉欣瑜  
 三〇〇元：邱水木、邱劉阿菜(往生)  
 二八〇元：鄭舒文  
 二六〇元：張昭枝  
 二一〇元：張正昌、李素怡  
 二〇〇元：釋見心、趙文璋、邱文敏、邱

- 一八三三元：張瓊媛  
 一七五〇元：連怡婷、易士武、林思坊、林  
 沂潏、趙爽妙、陳美紅  
 一五〇元：涂貴香  
 一三五〇元：釋真行  
 一二〇元：袁家娣、曹常明  
 一一〇元：劉福珍  
 一〇五〇元：釋法界、吳正添、葉玲玲、陳  
 正城、林祈均、林吉大、林詹  
 明霞、林福榮、林湘芸、蔡淑  
 雯、林俊榮、林慧雯、林博  
 文、張瑜甄、林壽榮、林鎮詮  
 釋體智、釋湛本、劉秀華、陳  
 春生、古正仁、賴淑卿、宋  
 永周、盧清裕、楊福乙、劉  
 興國、劉春姮、翁芳鑾、陳照

- 八〇〇元：周君、王滔、曹博聞、陳坤山  
 七五〇元：楊丁泉、林世杰、顏麗娟  
 七〇〇元：蕭惠玲、劉白江、林秀英、王  
 玉蘭、江淑瑩、林鎮達、張容  
 甄、廖逸姍、廖李貞、林惠  
 川、鄭桂花、黃維禎  
 五二五元：李韋緯、張嘉禎  
 五〇〇元：釋真願、廖林玉碧(往生)、陳  
 世珍、黃夏興、邱柏翔、廖金  
 清(往生)  
 四〇〇元：孫輝助、李悅辰  
 三五〇元：釋真道、釋本地、邱麗玉、蔡  
 惠環、黃忠川、黃文隆、黃炳  
 誠、潘美鳳、陳圓、林碧穗、  
 林秋季、林秋彤、張明維、張  
 瑞珍、陳冠名、陳冠宇、張進

249

財、曾櫻蘭、呂世煌、李美慧、洪秀霞、陳富雄、陳玠源、蘇俊男  
二〇〇元：陳昭翰、陳乃慈、陳思穎、陳思均、王俞  
八〇元：楊萬祥

### 美金部份：(US\$)

三〇〇元：慧彰  
一五〇元：Fang Hang、顏誌緯、林抒璉  
一〇〇元：紅寶石餐館、吳宛儒  
五〇元：李錦潤、圓雅、李卓漢  
四五元：慧錦、慧本、明現  
三〇元：圓慧、圓愍、圓忠、圓孝、圓仁、圓鈺、明誠(往生)、李鳳安(往生)、盧麗霞(往生)  
一五元：圓節、簡朱英、林斌、阮琮仙、圓純、圓盛、圓心(胡)、圓至、慧瑩、慧淳、圓持、何曉嵐、圓善、圓璧、袁炳亨、圓恆、Kawasaki's baby、慧忻、慧然、慧上、圓真、盧熙宜(往生)、盧松(往生)、黃用小(往生)、盧萬全(往生)、唐定均(往生)、盧順(往生)  
(往生)

### 隨喜助印名單

#### 美金部份：(US\$)

(2012.2.5止)

慧儀(\$14)、圓璧(\$20)、圓鈺(\$50)、蘇孟均(\$33)、圓西(葉, 往生)(\$10)、明決(往生)(\$10)

### 「毘盧印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、釋真行、釋真願、釋真力、釋體智、釋傳藏、釋通離、林秀英、張淑鈴、李錫昌、李陳紫、李淑媛、李宗憲、陳慧真、李淑瑩、李怡欣、李啓揚、張大政、王月英、張金員、蕭惠玲、吳蕭幼、王元傑、宮林玉蘭、王文君、宮貴英、宮桂華、吳龍海、蘇金滿、秀羽素食館、顏藹珠、張春榮、曾簡娥、張進財、邱泰華、江素絹、趙文璋、張正昌、賴照雄、黃菽惠、洪妙珍、廖世宏、王韻蕙、曾萬金、廖偉成、鄭惠貞、黃靜汝、藍翊豪、藍進士、藍秀鳳、藍謝有親、藍翊璋、余崇佑、簡麗姑、蘇榮瀧、諸葛珍、王惠照、藍玉玲、藍宜建、藍順、藍偉誠、藍宜助、何啓政、黎家煌、謝邦珍、丘聿台、唐雅琴、莊志佳、劉芊瑩、楊居士、陳妙音、謝寶真、李沛錦、程誌廷、鐘居士、林迺興、連建國、李欽隆、丘祖毅、黃淑玉、陳坤山、陳學通

### 「遍照印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、吳曉、簡慶惠、陳行隆、陳遠碩、陳慧玲、邵豐吉、邵陳世玉、陳永瑞、邵千純、陳雯萱、陳怡仲、陳怡寧、唐永念、陳國輝、吳秀芬、葉潔薇、邵俊雄、李應華、林斌、蘇清江、唐永良、詹朱界宗、Lavern Dean Loomis、詹雅如、嚴愛民、何林鈞、李宗勳、許碧鳳、李郁芬、李安怡、陳慧瑜、謝幸貞、劉嘉仁、黃育英、劉慧上、劉圓真、盧麗鴻、劉文娜、侯國川、謝昆霖、陶珊珊、高斐、吳厚萱、吳朝暉





## 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

發行者：公益信託新道遙園譯經院

倡印者：大毘盧寺（台灣）· 遍照寺（美國）

贈送處：(1) 台灣：新道遙園譯經院、大毘盧寺

11691 台北市文山區福興路 4 巷 6 弄 15 號

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

贊助專戶：

一、華南銀行公館分行

戶名：釋成觀 帳號：118-20-090652-0

二、郵政劃撥：15126341 釋成觀

(2) 美國：遍照寺 Americana Buddhist Temple

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

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

承印者：東豪印刷事業有限公司

版次：佛曆二五五五年釋迦佛出家紀念（2012年2月）

第五版恭印一千冊

國際書碼：ISBN 957-9373-08-6

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎



www.abtemple.org



# 南無護法韋馱尊天菩薩

Namo Wei-to Pusa, the Honorable Celestial Guardian of Mahayana



