

心

往

海

記

丁亥
夏
高
題
尚



般若波羅蜜多心經講記序

自科學昌明以來，世人群視以科學方法實驗所得者爲真理爲實在，深信唯物之說而不疑。野心者且據之以逞其私慾，於是造成人爲物奴，相爭相鬪之世界。迄於今日，戰禍慘烈，舉世惶惶，莫知所措。世之政治家經濟家教育家軍事家等，徒知利用科學，建立體系，然設施多端，終不出於唯物縱存縱慾之途，如抱薪救火，禍乃益甚。曾不知其宇宙觀人生觀根本已錯，欲求人生之真正幸福，致世界於徹底和平，惟有於思想上，翻然改圖，庶其有焉。

或謂不善利用科學，流弊已深，乃不可諱言之事實，爲今之計，其將乞靈於宗教乎。曰：一般宗教，多迷信神權，其教理早爲科學所擊破，曷足以濟事？有之，唯佛教耳。

今世各地流傳之佛教，多駁雜不純，自表面觀之，誠無有異於其他神道設教之宗教，加以不肖教徒，不明教理，不謹修持，其知識行爲，甚至出於他教之下，爲世詬病，以致妙契真理，實利人生之佛教，闇然不彰，反使邪說橫行，浩劫無盡，此則佛教徒之咎，不足爲佛教病也。

夫釋迦一代說教，其目的即在破衆生執有之迷，（執着一切物理心理現象爲實有），顯萬法真空之理，（一切現象皆屬緣生無性，畢竟空無所得，其理詳見本文），開示無量法門，教人隨緣趣入，苟能依說思維修行，必能達到免一切苦得究竟樂之目的。故釋氏遺教，字

字莫非真理，言言皆可實證，既不同於其他宗教之迷信神權，亦有異於一般科哲之徒逞戲論。

佛教經典浩繁，理奧文艱，涉獵匪易，其最簡括著明且為世人所常見易讀者，莫過於「般若波羅蜜多心經」，（簡稱心經）。破邪顯正，即「有」明「空」，寥寥二百餘言，於佛教之教理行證，已賅遍無餘。譬之海水無邊，而味攝於一滴，星光雖杳，而明乃遍乎太空，一般科學家哲學家之言說雖多，悉不足以當此經之一擊，真所謂「般若如火，邪聚無所不焚，又如金剛，迷網無所不破」。以之對治今日之人心，挽救世界之劫運，最為應緣契機。

惜乎自唐以後，般若之教衰，解經說教者，或宗「天台」，或宗「慈恩」，或宗「賢首」，羣認「五教三時」之說，以「般若」談空，言非了義，遂啓無人輕忽之見，兼之「心經」習見習聞，更習焉不察，以為無何深妙，坊間印行之箋註，復多臆解名相，罕究性理，讀者索然，無補知見，此最可痛心者也。

茲有性覺法師者，幼入空門，堅貞精進，初聞禪於真空禪師，繼習「法相」於太虛大師，習「中觀」於印順大師，深明性相妙解色空，立志弘揚「般若」，重建「中觀」，現卓錫北平廣濟寺。本年五月北平居士林禮請法師講演「心經」，立言悉宗「中觀」，說教不離「般若」，於「諸法性空」之理，層層披剝，節節發揮，義滿音圓，得未曾有。其言曰「空，為宇宙之真理，亦即佛教之特色，所謂以宇宙之現象，指示宇宙之奧秘」。又曰「佛教主張

一切法空，實因宇宙自性本空，故認識空，即能認識宇宙之真理，而能解決一切問題」。可謂一矢中的，適足以針砭時弊。世人方迷信科學家言，羣相肯定宇宙之客觀存在，爲物欲所纏縛，而不能自拔之際，一旦得此法語，如聞霹靂，如觀明燈，恍然身心本空，物我俱泯，不見能欲可欲，奚必相鬪相爭，啓迪解脫之妙門，打破執有之謬見，其在斯乎。因謀之諸道友，亟以殷悟中居士所筆記者，排印流通，以期人手一編，則法雲廣佈，甘露同澍，行見人生因此而易轍，世界因此而改觀，轉煩惱爲菩提，化火宅爲淨土，皆法師獅吼象鳴之功也。

文尙牽於俗務，未能逐日躬往聽講，正以爲恨，幸董印務，兼執校讐之役，先覩爲快，因啓數語，以告世人之不明佛學者，俾知真理正途之所在，而知所取舍云爾。

中華民國三十七年五月

畏因學人丁文雋序於淨因窠

丁文雋
序於淨因窠

出版附言

心經，文字雖然簡短，含義却博大而精深！就我自己的修養與學力來說，實在不敢來講它。可是廉達因田慧欣牟小東等諸道友德懃再德懃，于是我也就忘其庸劣地開講了。殷悟中居士隨聽隨記，經講畢，他的筆記也整出；略加增刪，便交與達因等諸道友傳閱以博歡喜。並囑達因抄一紛寄給我的導師印順上人以乞印正。不料達因等道友看過後便急急地準備付印。我深知我的學力有限，所講的必淺薄而狹隘，深覺徒耗物資，貽笑識者。奈達因等道友堅欲出版，復得了文雋居士贊助校閱及作序，於是就付印出版了。這使我感奮，尤使我慚愧！這篇東西是粗淺的。不過，正因為它「粗淺」，也就不至使讀者們再因它而對佛教生起神秘的感覺。

佛教，不管是在理論上或實踐上，全是十分實際的，不神秘，不玄虛，也非「不可知」！可是，不容諱言地，現在却有許多人都把它看成神秘的，「不可知」的。這真是誤解了佛教！那末這個小冊子，也就是因為它的粗淺吧，當不至於再因它而給佛教增加神秘的外衣！這個小冊子，因為是倉促付印，錯誤及忽略的地方，一定很多，我懇切地祝望各方師友們能給以認真的指正。最後，我要對這個小冊子的記錄者以及印行的諸位道友，表示虔誠的謝意。

三十七年五月二十八日性覺于北平廣濟寺



3 2285 1409 1

般若波羅密多心經講記

性覺法師于三十七年五月在北平居士林講 悟中筆記

一、前言

「心經」在中國佛教界，真可說是「衆所週知」的！它普及的程度，簡直可與「阿彌陀佛」四個大字相等！流通既廣，每致「習而不察」，反容易爲人所疏忽。所以，儘管「心經」爲人所共知，而我們，却仍然覺得它有講說的必要！這次能在林中以「心經」來與大家相共學，在我個人覺得是值得興奮的事情！

在一般講經的慣例上，講經之前都有所謂「懸談」，如天台的「五重玄義」，賢首的「十重玄義」等，都是講經之前的「懸談」。現在，我們也打算隨順慣例，在正式講經之前，提出幾個與本經以及整個佛教有密切關係的問題來談談，作我們講經的「前言」，或者也說是「懸談」。

1. 「空」與佛教

如果借用普通哲學上的用語，這可說是本體論的問題。

一般哲學家或者宗教家，爲解釋并解決宇宙本體論的問題，作出各式各樣的「假定」來！

什麼上帝啦，大梵啦，宇宙精神啦，絕對理念啦……等等，所有這些，全是一般哲學家以及宗教家們在本體論問題上作出的「假定」！儘管在「假定」的形式上有所不同，而他們——一般的哲學家以及宗教家們，却有一個共同點，就是對於「自性有」的肯定！因為他們全稱地肯定了「自性有」，所以便以此為出發點而作出各種「假定」。但是，這只能是「假定」而已！

根據佛教的觀點看，完全不是這樣！

佛教，對於「自性有」是全稱否定的！因為，佛教主張一切法的「自性空」！「以有空義故，一切法得成！若無空義者，一切則不成。」（中論觀四諦品）

借用一般哲學上的用語，這便是佛教的本體論。就是說：根據佛教的看法，宇宙一切現象的本體，便是「自性空」！能夠把握到這種「自性空」義的，便可把握到佛教的真義，便可觀破宇宙的秘密！

和一般的哲學或宗教相反，佛教以「空」為出發點

因為宇宙的本體是「空」的，所以，認識到「空」，就認識了宇宙的真理，就可以解決一切問題。

「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑！若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑！」（中論觀五陰品）

這說明了佛教以「空」爲出發點的意義。在這裡，也就可以看出佛教的重心之所在。「空」是宇宙的本體，也是佛教的特色！佛教之所以與一般的哲學和宗教異者，便在於此！

有人問龍樹菩薩，假如一切法空，那就不應該有四諦和三寶！龍樹菩薩的答覆是：

「若一切不空，則無有生滅；如是則無有四聖諦之法！……無四聖諦故，亦無有法寶！無法寶、僧寶，云何有佛寶？」（中論觀四諦品）

恰恰和外道所說的相反對，佛教認爲如講不空，却無法建立四諦和三寶！

「空」！是宇宙的真理，也是佛教的特色。佛陀依此無常生滅的宇宙現象而觀察而體驗，於是發現了這種作爲一切現象真實本質的真理——「空」！從而把它宣示出來。所以「空」是宇宙的真理，也是佛教的特色！所謂：以宇宙的現象，而指示宇宙的奧秘！誰若是不能把握到這一點，誰就不能真正的認識佛教！

2. 「般若」與「空」

這可說是方法論的問題。

上面指出：「空」是佛教的特質，那麼，我們應該從什麼地方和以什麼方法去認識這種空義呢？「般若」！從「般若」去認識空義！

「般若」，我們可以從兩方面去看它：一方面，我們可以把它看作聖教——宣示空義的聖教；另一方面，我們又可以把它看作智慧——體認一切法空義的智慧。

前者——聖教，便是全部的般若聖典。

在全部般若聖典裡，可說無一處不是講「空」的。它，全部般若經，用一個「空」字而掃蕩或否定了一切！它否定一切世間法的不自性的真實的自性，它也否定一切出世間法的真實的實在的自性！它從世間的「有情相」——五蘊法，一直「空」到出世解脫的涅槃，不！就連超過涅槃的法（假如有這種法的話），它同樣也要把它「空」掉。「若有一法過涅槃者，我亦說其為畢竟空：」（大般若經須菩提語）這「空」得是多麼徹底啊！所以，我們假若想理解或通達「空」義，那就得從般若經典去入手！不過，這裏我們須要指出：人所共知的全部般若經典，乃是性空原理的發揮者，至於確立與抉擇性空真義的，則猶應該從般若經典的前後聖教去探求！般若之前為「阿含」（這是被一般人所認為「小乘」的），它是性空義的確立者，「見緣起即見法，見法即見佛，」（中阿含）這把性空（說「緣起」即所以顯「性空」）與佛法連繫得是何等的密切啊！阿含經從一切法的緣起義而說明一切性空義。「緣起」義的原則是：此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。以「此故彼」的相成而相待，說明了一切法的性空義。所以，性空義的確立，在「阿含」。由根本聖教的「阿含」，發展而為「般若」，到「般若」，便專從「性空」而發揮「性空」了（阿含是從「緣起」而顯示「性空」的）。所以「般若」就好像一把掃帚，毫無保留的掃蕩了一切！由「般若」而發為「三論」或「四論」，則又由直綫的發揮而進到曲綫的抉擇。所以，性空義的圓滿

而無缺欠的抉擇，在「三論」或「四論」。所以，阿含般若三論或四論，便是性空義的確立、發揮、與抉擇的一個一貫的系統。要想真正的認識空義，就得從這些聖典中去求了解。由些聖典裏，便可以圓滿而無過失的認識到空義。

後者——智慧，才是體認空義的真正的工具與方法。

作為智慧的「般若」，就它的性質來說，有三種：（1）文字般若。因從聽聞或自己閱讀聖教而得到的解空的智慧，叫做「文字般若」，又叫「聞慧」或「聞量」（量，便是一種認識）。它的程度是粗淺的。（2）觀照般若。由聽聞或閱讀而進到觀察、思維、與推比因而得到解空的智慧，這便叫做「觀照般若」，又叫「思慧」或「比量」。它的程度便較深了。（3）實相般若。再由觀察思維與推比而到實際的體證，與真空義相冥契，這時便得到了體認真空的「實相般若」。這種般若是由修習而得的，所以又叫做「修慧」；又因為它能現前體認到空義，所以又叫做「現量」。在這三種般若裡，前兩種可說是相似的般若；第三種才是真實的般若——因為，它既能直觀地認識了真空義，而且，實際地，它又是以真空為本體！所以，在這三慧裡，前兩種是方便的般若，第三種則是究竟的般若。因為，真正而直接的體認空義，不是前兩種而是最後者！

所以，要想真正認識性空義，便須具備如上的三種般若；因為，它們是認識真理的工具，也是認識真理的方法。

3. 空、有、中道

拿一般的哲學用語說，這便是認識論的問題。

在前面，既指出了「空」爲佛教的特質，又指出了知「空」的方法，但是，爲什麼空？「空」的真義又如何？則還全沒有說到。現在，我們就要談這個問題而說明佛教的認識論。

所謂「空」，是說的宇宙一切現象的本質。因爲宇宙一切現象的本質——自體性，是空的，所以說宇宙一切現象是「空」的。但是，宇宙一切現象的自體性爲什麼是「空」的呢？因爲它們都是「緣生」的，所以是「空」的。「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者！」（中論觀四諦品）宇宙一切現象，全都是因衆多的條件（緣）的組合而生起的，既然一切現象的生起全都是些條件的組合，則它們自然都是互相觀待的，對立統一的，生滅變異的；因之，也就都是沒有眞常的實在的不變的個性的，所以都是「性空」的。「衆因緣生法，我說即是空」。（同前書）也是說的這個道理。由氫二氧一的化合而成「水」，所以「水」是沒有固定的不變的「自性」的；因之，所以是「空」的。因業識、精蟲、卵子，以及一切單細胞的相組合而有「人」，所以「人」也是沒有固定而永恆的「自性」的；因之，所以是「空」的。由麥子、人工、土地、水分、肥料、陽光等的條件的相組合而有「麥芽」，所以「麥芽」也是沒有固定的眞實的「自性」的；因之，所以是「空」的。諸如此類，一切都是「緣起」的，所以一切都是「性空」的。「若法從緣生，是即寂滅性！」（中論觀

三相品）根據這個論據，可作如下的公式：「有——空！」

那麼，一切法——或者狹隘一點說，宇宙一切現象，爲什麼都是「緣生」的呢？因爲它們都是「性空」的。麥子之所以能在應有的條件相組合的情形下而產生麥芽，便是因爲麥子沒有「不變的」自性。如果麥子有不變的自性，那它就應永遠是麥子而不應變爲麥芽！麥子能變爲麥芽，便是顯示麥子的沒有自性。氫、氧原子化合而成水分子，也是因爲氫、氧原子的沒有不變的自性！因爲，凡有「自性」者，便不從「緣生」，因爲無自性，故能從緣生。「以有空義故，一切法得成！」便道出了個中的秘密。不但世間一切現象都是建基在「空」上，就是一切出世間的解脫聖法，同樣也都是建基在「性空」上。上面所說的龍樹菩薩答外人的只有依「空」才能建立四諦與三寶的論文，便徹底地指出了世出世間的一切法，全是以「空」爲基礎的真義。根據這種論據，則又可作出如下的公式：「空——有」！

從諸法的互相關聯、對立統一、生滅變異上，看出了諸法的「自性空」；而從諸法的「性空」上，又看出了諸法的「緣起有」。這樣的空——有、有——空的辯證的理論，便是佛教的「中道」義！性空故不斷，緣起故不常，不斷不常，而即空即有、非空非有，這便是佛教的「空有不二」的「中道」義。「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義！」（中論觀四諦品）這不僅指出了「空有不二」的「中道」，且亦指出了佛教的對立統一的辯證的宇宙觀和認識論！一句話：空、有、中道，便是佛教的最科學的辯證的認識論！

它迥不同於一切主張「自性見」的學者（包括一部份佛學者）們所想像的那種「空是空」、「有是有」，或「甲是甲」、「乙是乙」，或「有不是空」、「甲不是乙」的形式的眼光或論斷！因為，形式的看法，則把宇宙間的一切，全都看成靜止的，沒有運動、變化、和發展的；所以，形式邏輯的看法，結果只是落伍的，退步的！而佛教的「空有相成」而「空有不二」的「中道觀」，則把宇宙間的一切，全都看成是相待相成的，運動變化的；所以，佛教的理論，是積極的前進的！而最能發揮這種「空有不二」的中道義的，便是「般若經」，也就是本經！所以，能够懂得了「心經」，便可以認識佛教的真義，便可以發現宇宙的奧秘！

二、正釋

1. 釋題目

般若波羅密多心經

心經的譯本很多，平常有所謂心經七家譯，在組織上，這些譯本是互有不同的。今本（唐玄奘師譯本）及羅什譯本，全沒有「序分」及「流通分」，其餘的法成等的譯本，則全有序、正、流通等三分。就佛經組織的慣例上講，要以具足三分者較為圓滿。（「序分」

裏的「證信序」，且爲釋尊涅槃時的四遺囑之一。）不過，本經，如果就其翻譯的故事上說，則是爲了便於受持而易得加被。所以，傳授者便略去了序及流通分而獨傳「正宗」。

或者，在梵本裏面就有不同的本子，所以譯本也就有了別異，也未可知。

本經所講的，本是一切法性空義，那麼爲什麼標題爲「般若波羅密多心經」呢？原因是：「空」，是所通達，所體認的真理，而要想證知真空義，則必先求於「般若」，原來「般若」是了達空義的方法。有「般若」而後始能明空義。還有，真實的般若，體即性空；說「般若」即所以說性空！所以，本經不名「一切法性空心經」而名「般若波羅密多心經」。

「般若」，意云智慧。爲了表示這種智慧的特勝，故不意譯爲「智慧」而直譯爲「般若」，此即所謂「尊貴不翻」的意思。「波羅密」，意即「到彼岸」。智慧而云到彼岸，乃是顯示此種智慧已由文字、觀照而到了實相，到彼岸乃顯其究竟。「多」字在梵文法上，是一種語尾，髣髴白話文中的「了」字。「心」，一般解釋者多指爲「真心」。也有解爲「中心」的；意思是說，這部總共才二百多個字的般若經，數量雖小，可是，却是全部「般若經」的中心。認識此經，便可認識全部的般若聖典。這兩個解法，全有理由，（雖然不一定是正確的理由）但全不圓滿。因爲，指「心經」之「心」爲「真心」，則有違經義，因爲經中明說「依般若波羅密多故，心無罣礙」，若「心經」之「心」爲「真心」，

則何得云「心」無罣礙？因為「真心」本來就「無罣礙」啊；說「心經」之「心」爲「中心」，則全係約聖教而言者，則與經義似亦不合；因為「心經」之「心」，明係約能修般若空觀者而說的。所以，「心」，按經中文義看來，似乎應指「第六識」（即「意識」）爲合理！因爲能把觀照作用的，便是「第六識」；聞法而能解義的，也是「第六識」。聞法義，起觀照，全是「第六識」的作用。原來「第六識」的思維力最強，有情的染淨，全以「第六識」爲關鍵。禪宗所標榜的「離開心意識參」的「參」，仍然是「第六識」的作用，因爲能够起「疑」的，便是「第六識」啊！總之，由雜染到清淨，由生死的凡夫到解脫的聖者，可說全以「第六識」爲契機。大家聽到「心經」之「心」係指「第六識」而言的，也許以爲太淺薄，但是，沒關係！沒有淺薄，那來的深刻呢？原來能修「空觀」的，能「照見五蘊皆空」的，能依「般若波羅密多」而修習的，能轉雜染成清淨的，全是「第六識」啊；也有人指此「心」爲第七、八兩識的，固然可以，但是，我們應該順便地指出：這是不合般若教義的！因爲，般若教義，並不講第七、八兩識！「經」，梵名「修多羅」，直譯爲「線」，意譯爲「契」。「線」，是說最初的佛經，是以線穿樹葉而成的。「契」，則顯示着佛經的契理與契機。中國人的心理習慣，不重視「線」，所以翻譯者便不譯作「線」而譯作「契」。又因爲中國人的習慣的說法，謂「聖人之言爲經」，所以就華梵兼用地譯爲「契經」。華文「經」字從糸，亦即線意，與梵文恰合。

上來釋題目已竟。以下，就要正式入題了。

2. 釋經文(二)

(一) 經家叙起

觀自在菩薩，行深波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

這幾句話是結集經的人加上的。結集者加此以爲由叙，以引起以下的經文。

本經的說法主，爲「觀自在菩薩」，所以結集者便先叙其功德，以使讀者或聽衆藉知其功德而於法生信。「觀自在」，即「觀世音」。自在，概括的說，有三種，即：色自在，心自在，智自在。就菩薩位講，「八地」菩薩色自在，所以能現身，現土，任意無碍。「九地菩薩」心自在，以四妙辯，廣宣法義。「十地菩薩」智自在，智與佛齊，興大法雲。「觀世音菩薩」，位登等覺，具三自在，故名「觀自在」。普通所謂三十二應身，便是色自在的一種表現。自在而云「觀」，乃是顯示菩薩的「自在」，是由修習一切法空觀而得來的，果以因名，故云「觀自在」。菩薩，具名「菩提薩埵」。「菩提」譯「覺」，「薩埵」譯「有情」；薩提薩埵，就是覺有情。覺有情，略含三義：一、覺之有情，顯自利；二、覺於有情，顯利他；三、上求覺道，下化有情，顯二利。具此三義，所以叫做「覺有情」，所以叫做「菩提薩埵」。如再進一步地去探求菩薩的精神，那我們就可以發現菩

薩有兩種特徵：一、有朝氣。在各種大乘經裏，很多地方都稱菩薩爲「童子」，原因就是說他們有蓬勃的朝氣。（並不是說菩薩們真的都是一些小孩子。）事實上不僅菩薩的精神是這樣，就是佛的精神，也是這樣。我們所以看不見蒼老的佛像，便是這個意思。這是大乘的精神，也是佛教的精神！因爲佛教的精神是青年的，所以雖然釋尊涅槃時年已八十，而我們却看不到老態龍鍾的佛像！這表示了佛陀，世壽雖高而精神永盛！菩薩稱「童子」，也是象徵着同樣的道理；二、有進取心。菩薩在行菩薩道的歷程上，是一往直前的，百折不回的，這充分地表現了菩薩的進取不已的積極精神。「般若經」的「常啼」，「華嚴經」的「善財」，便是發揮這種精神的典型的代表！因爲他們——「常啼」和「善財」，能够發揮了佛教的眞精神——積極進取的精神，所以他們便能於一生中而完成全部的佛法。一般的學佛者，常談大小乘，若就理解上說，實在沒有什麼大小的別異，「三乘同解法性空」，理解上是一樣的。而所以有大小乘的不同的，是在行爲上，是在實踐的行爲上。能以積極進取心而完成佛事的，便是大乘；反之，不肯積極進取而暮氣沉沉的，便是小乘！經中稱二乘聖者爲「長老」爲「上座」，便道破了這個秘密！事實上，稱爲「上座」或「長老」的，不必一定年老，正如菩薩稱「童子」而不必一定年青一樣，只以其在精神上表現了暮氣，所以雖年輕而也象徵地稱之爲「上座」爲「長老」！我們可以說，二乘人所表現的行爲，是錯了！因爲佛教的眞義意，決不是僅僅使自我解脫！佛教的目的，如僅在爲

自己，而無益於世人，則佛教大可以不學！所以，佛教的真精神，決不像今日大多數的佛弟子所表現者。我們應該指出，佛教之可貴，即在其能真正而澈底地利益世間。一般的宗教與哲學，其任務，其目的，全祇是在解釋現前的宇宙和人生，而佛教的任務與目的，却在澈底地改造現前的宇宙和人生！佛教之有益於人世，即在乎此！若學佛者唯知追求自我解脫，則其必難擔負起改造人生，改造世間的艱鉅重任；因之，他們也就難以稱之為真佛子！一般不信佛的人，往往譏評凡學佛的人，都是失意的份子，都是於人世感到失望幻滅者！生活既已無聊，於是便企圖藉學佛以逃避現實！這種批評，自然是欠公道的。可是，我們也不必文過飾非！如果我們肯來自我檢討一下，那我們就會發現有許多的學佛者，其動機實在有很多是爲了無可奈何地逃避！抱着逃避向心理來學佛，則其學佛後的行爲，自然也是逃避的！這樣，不但不能成爲佛子，實在也違反佛意！今日中國的佛教徒，不爲不多，而佛教却愈趨愈下，其原因即在佛弟子們不能積極地發揮佛教的真義！很多人把佛教的不振，歸罪於社會的不予同情，可說是一種極沒有出息的想法！自己不知振作，而只望別人扶持，這乃是失去了獨立性格的人的心理！真正的佛子，是不應也不能這樣的！況且，自己不管在理論上、在行爲上、處處都在逃避人生，逃避責任，對於他人的苦樂，總是抱着漠不相關的心理，自己既不肯同情人，又怎能責望別人來同情我？要知道，真正的佛教徒，他是肩負着雙重任務的：一重是世間的，一重是超世的。所以，佛弟子，必須要面

對現實，以無限的勇氣，去改造世間。因為，只有這樣，才能達成佛弟子所肩負的任務。而這便是菩薩的精神！經中所以稱菩薩為「童子」，便意味着他的有作有為的青年氣概，和積極進取的精神。我們應該領略菩薩的這種富有生氣的精神！

「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空」，這是說菩薩的修行。意思說：菩薩在修習甚深般若無相觀的時候，便能以此甚深的般若觀慧而「照見五蘊皆空」。所謂「照見五蘊皆空」，就是說：菩薩在修習般若空觀時，能夠照見「五蘊法」只是緣起的假象，而沒有真實的自性。這句經文，唐法成譯本作：「觀察照見五蘊體性悉皆是空」；唐法月重譯本，及智慧輪譯本，本作：「照見五蘊自性皆空」；宋施護譯本作：「觀見五蘊自性皆空」。由這些異譯本的譯文，可以知道，所謂「五蘊皆空」，究竟空的是什麼。一句話，空的是「五蘊法」的「自性」！有人解作空「五蘊相」（相狀），可說是一種很大的錯誤！現在，我們要問：究竟是空的什麼「自性」呢？這，讓我們來徵引另一種經文。雜阿含卷九（大正藏編目第二三二經），有這麼一段話：「時有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：世尊！所謂世間空，云何名世間空？佛告三彌離提：眼空；常恆不變異法空，我所空；所以者何？此性自爾！……耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是名空世間」。這說明了所空的只是「常恆不變異法」和「我所」。「六處」裡沒有「常恆不變異」和「我所」，所以說他是「空的」。把「常恆不變異法」和「我所」對稱，可見「

「常恆不變異法」所指的，便是「我性」，也就是「自性」。沒有「常恆不變異法」，也就是沒有「我性」！「六處」是這樣，「五蘊」也是這樣。爲什麼「五蘊」裡沒有「我性」呢？因爲「我」是有其一定含義的，具備「我」的定義，才能說有「我」。「我」的定義是什麼呢？是自主，是自在。能真正自主或自在的，便叫「我」。可是，有情之於「五蘊法」，不能這樣。「佛告火種居士：汝言色是我人，受想行識是我人耶？答言：如是瞿曇！色是我人，受想行識是我人。……佛告火種居士：我今問汝，隨意答我。譬如國王於自國土，有罪過者，若殺，若縛若擻，若鞭，斷絕手足！若有功者，賜其象馬車乘，城邑財寶，悉能爾否？答言：能爾瞿曇！佛告火種居士：凡是主者，悉得自在否？答言：如是瞿曇！佛告火種居士：汝言色是我，受想行識是我，得隨意自在令彼如是，不令如是耶？……」（雜阿含卷五，大正藏編目第一一〇經）這說明了作爲有情法的「五蘊」，是不能自主和自在的。所以，五蘊法中沒有「我」。怎麼見得五蘊法是不能自主和自在的呢？因爲五蘊是無常的，是苦的，欲不無常、苦而不可得，所以知道五蘊不能自主和自在；因之，也就知道他沒有「我」。「如是諸比丘！色無常，受、想、行、識無常；無常者是苦；苦者則非我；非我者則非我所」。（雜阿含卷一，大正藏編目第二經）無常故苦，苦故無我，無我故空，在雜含卷二，大藏編目第三三及三四經裏，也有同樣的說明；而且，第三四經還被唐義淨法師別譯爲「佛說五蘊皆空經」。則尤其說明了無常故苦，苦故無我，無我

故空的道理！五蘊法既是無常的，苦的，所以知道它是無我的，空的。因此，所以說「五蘊皆空」。五蘊如有自性，即不應無常，即不應苦。事實上五蘊是無常、苦的，可見它是沒有自性的，所以是空的。在這裏，我們就可以知道，所謂「五蘊皆空」，所空的只是「常恒不變異」的「我性」或「自性」，並不是連緣起的「五蘊相」也空掉。如果把「五蘊皆空」解釋作「沒有五蘊相」或者說「幻相空而真性不空」，這，雖說是有他們思想上的根據（真常唯心論的根據），但是，却不合乎般若心經的教義！因為，般若的空，乃在空除一切法的「自性」。徹底否定了「一切法的不變而實在的「自性」，但並不廢緣起的假名「有」，這是般若的空義。與真常論者「相空、性不空」的教義，是大相逕庭的；同時，與唯識者但空「遍計」不空「依他」和「圓成實」的說法，也是不相同的！能够以般若空觀「照見」五蘊法的空無自性，而破除因有「自性見」所引起的一切以自私為本質的煩惱法，那麼，在人格上便可得到解脫，而不再受惑業的繫縛。於是，便能「度一切苦厄」！「苦厄」而云「一切」，表示世間的痛苦與災難的非一性。比如：生、老、病、死苦，愛別離苦，惡憎會苦，求不得苦……等等，這「一切」的苦痛與災難，全是以因執着有自我而自私所起的煩惱，及因煩惱而生的行為（即業）為其原因。菩薩既能「照見」五蘊性空而不起我執和法執（不起我執便不起法執），自然不會再因自私性的煩惱而造不合理的業，既無原因，自無結果，所以便「度一切苦厄」！這裏，我們還須附帶的指出兩

點：一、菩薩因爲能「照見」五蘊法性空，所以他不僅能自「度一切苦厄」，而且，他還能發菩提心，犧牲自我而利益一切衆生。這是說，菩提心須根據於一切法空慧！二，因爲五蘊空，所以我們才能够修行，才能够由凡夫轉化到聖者，這是說，「修行」須根據無我；如有我，那就無法把自己由雜染的凡夫，淨化到清淨的聖者！因爲，有「我」，那就要「常恒不變異」了！所以，無論是利益衆生或者是自己修行，全得以「空無我」爲根據！不能理解並體認一切法空的人，他們是無法真正地自利利他的！同時，我們還可以指出：空，不僅區別了凡聖，且也區別了邪正！

(二) 正說宗義

(1) 顯說

甲一、略示「空有不二」

舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色；受想行識，亦復如是。

「舍利子」是本經的當機，所以說法主——觀自在菩薩，在要說法前，先招呼他一聲以提醒他的注意。

就「緣起」「性空」的關係上講，二者是不能相離的。依「性空」而「緣起」，所以說

「色不異空」，「異」作「離」解。色，是通指一切緣起的色法。凡是有質體障礙的事物，全叫色法，就是普通所謂一切物質（雖然有一小部份的色法是非物質性的）。一切的色法，全是由各種條件的組合而成的，所以都是緣起的。如在麥子，水分，土地，肥料，陽光，人工等的條件的組合下，才有麥芽的產生；在二氫一氧的化合下，才有水；在業識與父母交合的關係下，才有人的產生……諸如此類，一切的色法，全是由衆多的因緣條件所組成的，所以是緣起的。而所以能够緣起者，就是因爲能够生起各種色法的「緣」——條件，是沒有自性的；因爲它沒有不變的自性，所以它們才能在一定的場合下而和合生起另一種事物。反之，如果它們有自性，那它們就不能爲「緣」而「生起」另一種事物了！比如：麥種子如果是有不變的自性的，那它就無法生出麥芽了！麥子之所以能生麥芽，就是因爲它是性空的。緣起的色法是依性空而有的，所以說「色不異空」。同樣的，性空，也是不能離色的；因爲、必須在緣起的色法上，才可以顯示出性空義。依緣起的色法而顯自性空，所以又說「空不異色」。這是從「緣起」和「性空」的關係上，說明了「空有」的不相離性。

還有，色法既是緣起的，則一切色法，本體便是自性空！所以說：「色即是空」。而且「色」只是一種緣起的假象，它的本質，則是性空的。「性空」既是一切假象的色法的本質，那末「性空」自然就是一切色法的體性了。因此，所以說「空即是色」。這是從「空

「有」的性質上，指示了「空有」的相即性。

物質的現象是這樣，心理的現象也是這樣，所以說：「受，想，行，識，亦復如是」。這樣空有不二，空有相即而相成的道理，也就是，這種對立統一的道理，是般若的特色，也是佛教的特色！基于這種認識，可作如下的公式：「空——有」，「有——空」。

「空」與「有」是對立的，然而，它——般若，却把它們統一起來了。這是佛教的辯證認識論。這，在金剛經的「所言一切法者（正——肯定），即非一切法（反——否定），是故名一切法（合——另定之另定）」的一類的文意中，尤其可以得到明證！這與形式邏輯的同一律的「甲是甲」或「空是空」，矛盾的「甲不是非甲」或「空非有」排中律的不能「是甲而同時又不是甲」或「是空而同時又不是空」的看法，是迥然不同的。就是佛教徒中的一般有「自性見」者，也是不會理解這種空有不二，空有相成的道理的！但是，這是佛教的特色！不能把握這一點，便無以認識佛教！那些一分空而多分不空的學者們，不管他們解釋得是如何地巧妙，實際上，全是一些有「自性見」的學者！佛教的本質的教義，他們是沒法認識到的！

甲二、示「中道」

舍利子！是諸法空相：不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減。

中論「八不」，這裏「六不」，數量上雖有不同，而其所以顯示即空即有而非空非有的

中道則一。

「是諸法」，便是上面所說的五蘊；「空相」，便是說五蘊性空（相者性義）。其意義，可參看前釋。（這裡本來應該一談「自性空」與「他性空」的問題。）

「六不」指「空相」，也可指「諸法」。指「空相」而顯「六不」，則是：諸法的「空相」，是「不生」以至「不滅」的。因為，有爲的緣起法，可說有生滅以至增減相，而諸法的「空相」，是無爲法，無爲法，就是說它沒有「有爲法」的「生滅」相，所以，無爲法的空相，是「不生」的，因為它沒有「生剎」。既無「生相」，自然就沒有「滅相」；有生故有滅，無生就無滅，所以它又是「不滅」的。空相無染，所以是「不垢」的；既無可斷的「染」，自然也就沒有因離染而得到的「淨」，所以又是「不淨」的。空相，有佛出世，無佛出世，而它總是法住、法位而無少變異，所以又是「不增」的，「不減」的。這是依「空相」而顯「六不中道」。

同樣地，六不，也可以指向緣起的五蘊「諸法」！

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」（中論觀因緣品）這說明了即空的五蘊「諸法」的不生義。即空的五蘊「諸法」，是「不生」的，爲什麼？以四生求之都不可得！如果說五蘊諸法是有生的，那末，它是「自生」的呢？還是「他生」的？「共生」的呢？還是「無因生」？不！都不是！說「諸法」是「自生」的嗎？那末，我

們未審察一下，所謂「自」，是「已經有」了呢？還是「還沒有」？如果說這個「自」是「已經有」了的，那末，「已有、何用生」？「自」既「已有」，更何用生？如果說這個「自」是「還沒有」的，那末，「未有、何從生」？「自」既尚「未有」，何從而說生？「已有」「未有」，既都不可，則何從而有「自」？「自」尚不可得，豈得有「自生」！那末，「他生」嗎？不是！爲什麼？他，乃是「自」的倒換一個位置的說法，如以張三爲「自」，則看李四便是「他」；反之，以李四爲「自」，則張三就成了「他」啦！所以，他，只是換個方式來稱呼「自性」法！既沒有「自」，那裏有「他」！「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無！」（同前書）既無「他性」，何來「他生」？「法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？」（中論觀成壞品）審察了諸法的無「自、他生」義，本已可以領略諸法的「不生」義，不過，有一部份人，仍然在那裏覺得：單獨的「自生」，「他生」雖不可得，而自、他的「共生」該是有的吧？所以，現在，還得進一步地來審察一下甚麼是「共生」。

「共」，是由兩個以上的有「自性」的東西聯合而形成的，上面既已審察了「自」和「他」的不可得，則那裏會有由「自他」聯合的「共」？如有張三和李四，而後才能有由張三、李四相聯合的「共」；如果根本就沒有李四和張三，則那裏會有由李四、張三相聯合的「共」？可以說，「自」或「他」，還可能指爲具體的事物，而「共」則只能是一種抽

象的概念！既沒有具體的「自」和「他」，那裏會有抽象的「共」！「共」既無有，何來「共生」！

那末，「無因生」的吧？如果無因能生的話，那末，石板上應該生出五穀來！火裏應該生出蓮花來！天上應該掉下顏如玉和黃金屋來！或者，牛應該從人生！人也應該從豺狼生！可能嗎？不可能！絕對不可能！爲什麼，因爲世界上根本就不會有沒有原因的結果呀！所以，自、他、共生不可能，無因生，尤其不可能！

以四生求之都不可得，可見「諸法」是「不生」的。「是故知無生」，便是結出了這個意思。不過，「無生」，只是說的沒有「自性生」；「衆緣所生法，是即無自性，若無自性者，云何有是法？」（十二門論觀因緣門）無「自性生」，故謂「無生」。至若無自性的「緣生」，則仍是有的，因爲「無生」並不碍「緣生」！

「諸法」既然沒有「生相」，自然也不會有「滅相」。「生故滅」，有「生」才有「滅」，沒有「生」就沒有「滅」。「如一切諸法，生相不可得，以無生相故，即亦無滅相！」（中論觀三相品）「滅」與「生」是相對的，無生就無滅。所以，「諸法」又是「不滅」的。

並且，五蘊或者一切「諸法」，又是「不垢、不淨」的。

「不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨！不因於不淨，則亦無有淨，因

不淨有淨，是故無有淨！」（中論觀顛倒品）這說明了染淨的相待性。染與淨既是相待的，則自然不會有獨立的自性；沒有獨立的自性，則怎能說有「有自性」的垢淨！並且。如果說有「有自性」的垢、淨，那末，我們不妨先來檢察一下甚什是「垢」！垢，便是所謂「染汗」，如果說這種染汗是有的，那就應該先有個能染汗的「染汗者」，就好像必先有染色房裏的「染匠」或「染衣師」，然後才會有染衣或衣料的事情；如果根本就沒有染衣師，又那裏會有染色房和染衣的事情？「若離於『染法』，先自有『染者』，因是染欲者，應生於染法；若無有『染者』，云何當有『染』？」（中論觀染、染者品）五蘊或者一切諸法中是沒有什麼「染者」的，所以，自然也不會有什麼「染法」；因之，所以「諸法」又是「不垢」的。既無垢，自然也就沒有因去垢而得到的「淨」；「不因於不淨，則亦無有淨」！所以「諸法」又是「不淨」的。

還有，五蘊「諸法」，並且也是「不增、不減」的。

若有「生滅相」，便可有「增減相」；「生滅相」既無，何來「增減相」？本來沒有的「自性法」，以無生故現在不會有，本無的既是不能有，所以「不增」；既無「增相」，自無「減相」。因為「增」與「減」是相待的，無增便無減。換言之，緣生諸法，既有者亦不會變為無，所以「不減」，不減便不斷；不增便不常。不增不減，便不斷，不常。

「六不」，便是「中道」相。它可以指向「空相」，也可以指向「諸法」，原因就是「

諸法」與「空相」本是二而不二的。「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者！」（中論觀四諦品）這說明了有即是空。「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成！」（同前書）這又說明了空即是有。「空有相即」而「空有不二」，所以全可以含有「六不」的中道義。

在有「自性見」的學者們看來，「空」等于「沒有」，它是不能遠離「斷邊」的；要遠離「斷邊」，則必須還得有個「實在」的「有」才成！唯識的「唯遮境有」、「識簡心空」、「心有」故不斷、「境無」故不常、和但空「徧計」、不空「依圓」的主張，便是根據這種「空」等于「沒有」，「有」等于「實在」的邏輯演繹出來的。天台，也是這樣！覺得「空」與「有」是「二邊」，必須離開「空有二邊」而另有個真實在的「非空非有的東西（其實它是「不空」的，說它非有，只是說它沒有染汙相，因為天台家是不會承認「中諦」的「如如法性」是「自性空」的呀！）才是「中道」。因此，所以便有了「三諦」說。般若中觀便不這樣！在般若中觀的教義上，則「雖空亦不斷，雖有而不常！」（中論觀業品）即空即有而不斷不常，這便是「空有不二」的「中道」！因此，般若中觀不主張「三諦」而主張「二諦」。「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦！」（同前書）二諦相即而不相離，這也說明了二諦的「中道」義。誰要是不能認識這一點，誰就不能認識佛教的真義！「若人不能知分別於二諦，則於深佛法，不知真實義！」（同

前書)只有二諦，而這又是相即的。「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別！涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別！」(中論觀涅槃品)這對於二諦相即的二而不二的「中道」義，指示的是何等的明確呀！

這是般若的特質，也是佛教的特質！要是不能理解這一點，便不足以語佛教！

甲三、遣諸法執相 (二)

乙一、遣世間法執相 (三)

丙一、遣有情相

是故空中無色，無受、想、行、識。

一般「有情法」所依的物質——「色」(雖然還有一小部份的色法是非物質性的)和心理的「受」(感受或領受)「想」(想像)「行」(造作)「識」(了別)名爲五蘊法，都只是一種緣起的假合，在諸法空性中，是沒有它們的體性的。雖然依它們而有「有情法」的活動，但是，那仍只是一種緣起的假合而并非無自性。真空實相中，無諸法自性，所以，自然也就沒有五蘊法的自性。

丙二、遣受者相

無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法。

諸法空相中，不僅沒有五蘊的自性，而且，並能受用的感覺機關的眼、耳、鼻、舌、身、（上五是生理的）意（此一是心理的）的「內六處」，和所受用的境相的色、聲、香、味、觸（上五多爲具體的事物）法（此多爲抽象的概念）的「外六處」，同樣也是沒有它們的自性的。因爲，這十二種法，雖然可作爲能受用者和所受用者，但是，它們同樣也是緣起的；緣起便是性空。所以，它們的自性，也是要被諸法的空相所否定。

丙三、遣作者相

無眼界，乃至無意識界。

這裏，經文是有超畧的。若具足地說，則是：無眼、耳、鼻、舌、身、意的六根界，無色、聲、香、味、觸、法的六塵界，無意識乃至意識的六識界。眼等六根和色等六塵，法和相和前節的「十二處」相同。眼等六識，則是依六根和六塵而生起的六種心理活動。這十八種法的生起，都是有其一定的條件或因素的（「界」，便是因素或者條件的意思），因此，便名之爲「十八界」。這十八法的生起既有賴於一定的條件或因素，則已說明了它們裏面並沒有什麼造作者。而現在更就緣起義而否定其自性！諸法空相中，也是沒有十八界的自性的。

乙二、遣出世法執相（三）

丙一、遣緣覺法執相

首先，我們要聲明：這一科和下一科，是就習俗的說法而說的；因為就實際說來，我們並不肯定「十二緣起」和「四聖諦」，真的僅只是「緣覺」和「聲聞法」。

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

無「無明」到無「老死」，是造「流轉緣起」的自性相；無「無明盡」到無「老死盡」，是造還滅緣起的自性相。原來「十二緣起」有兩種：一種是「流轉緣起」，一種是「還滅緣起」。「流轉緣起」便是所謂「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」。由於有愚昧性的無知，便會有不合理的行爲，前者能爲後者生起的「增上緣」，所以說「無明緣行」；乃至由於有了有生命的「生」，於是有結束生命的「老死」，所以說「生緣老死」。這便是所謂「此有故彼有，此生故彼生」。

有了「無明緣行」乃至「生緣老死」的十二支相待而相續的活動，於是就有生死不斷的流轉，所以這叫做「流轉緣起」。如果逆溯生死的根源展轉以到「無明」，於是便以「一切法空慧」而滅除之，那麼，無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。所謂「此無故彼無，此滅故彼滅」。前者滅除，後者不起，所以叫做「還

滅緣起」。雖然以「此有故彼有，此生故彼生」為原則的「十二緣起」有使有情「流轉生生死的作用，而以「此無故彼無，此滅故彼滅」為原則的「十二緣起」也有使修行者由生死「還滅」而得解脫的作用，但是，它們既名為「緣起」法，則它們自然是緣起假合而沒有自性的，所以，在諸法空相中，也要否定它們的自性！

丙二、遣聲聞法執相

無苦、集、滅、道。

在世間所感受的「依報」和「正報」，全是束縛的、威脅的、逼迫的、無常的，所以說它們是「苦」的！而能招感這種苦法的一切因素——「煩惱」、「業」，便叫做「集」。「苦」和「集」，是世間的因果。由息「苦」滅「集」所顯示所證得的寂滅性，叫做「滅」。能證此「滅」的工具——「八正道」或「無漏智」，叫做「道」。「滅」和「道」，是出世的因果。不過，前者，是「能生因果」，因為苦是由集而生的；後者，是「能顯因果」，因為「滅」只是由「道」而「顯」的，而不是由道「生」的。這「生」和「顯」也就是世間及出世的兩重因果法的「四聖諦」，在諸法空相中，也是沒有它們的自性的；因為，苦、集、道三諦，是緣起法，固然是沒有自性的；滅諦雖不是緣起法，却是緣起的寂滅性，也就是由緣起的空無自性為所依而顯示出來的；它的本身便是自性空！所以，「四聖諦」的自性，也得為「空性」所否定！

無智，亦無得。

丙三、遣菩薩法執相

菩薩所修習的法門很多，但是，本經既特重在「般若」，所以便以「般若」總攝之。菩薩所修習的「甚深般若」——「智」，與由此「智」而證得的「寂滅涅槃」或「性空真理」，在諸法空相中，也是不可得的；因為，諸法空相中，不但沒有緣起法的自性，就是涅槃性或空性，同樣也是沒有的！因為，如果諸法空相中而有涅槃性或空性可得，那就不成其為諸法空相了！「大般若經」的「若有一法過涅槃者，我亦說其為畢竟空！」和「中論」的「若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？」（觀行品）的開示，便說明了這個道理！所以諸法空相中，不僅沒有「世間法」和「二乘法性」，就是連菩薩所修證的「智」「得」性，同樣也是沒有的！

甲四、顯無所得

以無所得故！

從世間的五蘊，到出世的涅槃，上面全以「無」無之。「無色受想行識」乃至「無智亦無得」！為什麼這樣毫無保留的掃除一切？因為，諸法空性中，本無諸法的自性可得！現在結出這諸法空性中本無諸法自性可得義，顯示了般若的「空」義，只是把諸法的本來面目還給予諸法，所謂既如是，就還它個如是！並不是在有「自性」可得的法中而妄講「

「空」法。「般若」是絕不曲解「法相」的。諸法本無自性的可得，所以「般若」才顯示「畢竟空」，無所得！在這裏，徹底掃除了一切的「自性見」！不啻任何式樣的「自性見」，全逃不脫般若的這面照妖鏡！全要被這面鏡子照出了他們的原形！

不過，我們還應該指出：所謂「空」，只是在掃除一切「自性見」。如果不能善會空義而妄著于「空」，則仍然是「有所得者」，仍不是「眞解空義者」！「若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？」（中論觀行品）這說明了不僅「有法」的自性不可得，就是「空法」的自性，同樣也是不可得的。所以，如果于諸法無性中而妄見有「空」的自性，仍然還是一種邪見！而且，這種邪見的過患很大。因為，如果他妄著于「空」，那他很可能墮于撥無因果的惡邪見中！

「大聖說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化！」（同前書）「空」是何等的難得把握呀！

講「空」而不著于「空」，所以雖空而不碍于有。「雖空亦不斷，雖有而不常，養果報不失，是名佛所說！」（中論觀業品）般若的難得在此！「自性空」而不碍「緣起有」，所以雖空而無妨于因果法的安立！所以，般若雖講一切法性空，而仍不妨有如下的勝利！

甲五、顯勝利（二）

乙一、因位勝利

菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣碍，無罣碍故無有恐怖，遠離顛倒，夢想，究竟涅槃。

畢竟空中，雖無所得，但「自性空」而不壞「假名有」，所謂：「雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說！」于「畢竟空」中而建立「因果法」，這便是般若的微妙處！「菩提薩埵」，簡稱「菩薩」，他的含義，在前面已經講過。現在再略加補充，便是「薩埵」的含義。「薩埵」，普通多解釋為「有情」，但是，實際上，他是有三個含義的：一、有情，二、勇敢，三、光明。菩薩能視一切衆生如自己而發「菩提心」，而饒益衆生，真正是以他的心去慈悲一切衆生！所以，唯菩薩才有最真實最偉大的感情！所以叫「有情」。從最初發心到究竟解脫，在時間上是要經過三個無數大劫的，任重致遠，勇往直前！不退縮，不消極，所以菩薩又是「勇敢」的！菩薩以智慧為其特性，而又勤勤不已地追求智慧，所以，唯菩薩才是「光明」的象徵！所以他又是「光明」的。

並且，我們還要指出：菩薩是以「菩提心」為基因的，所謂「菩提心」，便是所謂「同情心」的擴大與深刻化！同時，菩薩又是以「畢竟空慧」為其指導的。不具備「性空慧」與偉大的同情心（就是所謂大悲心）的人，他是無法發起「菩提心」的。二乘聖者雖亦具備「性空慧」，但以其沒有以大悲心為核心的偉大的同情心，所以他們便局限于小乘！菩薩能以與一切衆生同苦樂的偉大的感情，而勇敢地光明地實行「菩薩道」，所以他能超過

二乘而獨臻「大乘」。

這種有情、勇敢、而光明的「菩提薩埵」，因能修習「畢竟空慧」故，便依此「究竟般若」（智慧到彼岸）而遠離一切「罣碍」。罣碍，是由「有所得」心而生的。菩薩既能以即空的智慧而體證到一切法性空，則其自能遠離一切因「有所得」而生起的「罣碍」。「心無罣碍」，便顯示修般若的菩薩們所得的初步勝利。無罣碍的「心」，講題目時已經講過了，它指的是能修「般若」是依「般若」而得解脫的「第六意識心」。觀察力最强的第六意識，既已沒有了罣碍，則「無罣碍故，無有恐怖」！恐怖，也是因為心中「有所得」而生起的。現在既能證達無所得，則自不會再有因「有見」而起的恐怖。恐怖就是怖畏。怖畏，根據「華嚴經」的說法，有五種：（一）惡名畏，（二）惡道畏，（三）不活畏，（四）死畏，（五）大眾威德畏。這五畏，全是起于「有所得」。菩薩既證見一切法性空，自然不會再有這些怖畏（根據華嚴的說法，遠離五畏似乎如初地）。通達一切法性空的菩薩們，不僅無罣碍，無恐怖，而且，還能够遠離一切的「顛倒想」和「夢想」。顛倒，有四種：（一）于「生滅無常」的法上面而妄認為「常」，這便是所謂「無常、常倒」；（二）於無常故「苦」的法上面而妄認為「樂」，這是「于苦、樂倒」；（三）于無常、苦故「無我」的法上，而妄認為有「我」，這是「無我、我倒」；（四）于有漏「不淨」的法上，而妄認為「淨」，這是「不淨，淨倒」。修般若的菩薩，既能洞見一切法性空，自

然就不會再起這種顛倒，所以說他遠離「顛倒想」。並且，菩薩還遠離了「夢想」。無中見有，爲「夢想」。修般若的菩薩尚不于有而見爲有，更那裏會于空而見爲有地而起「夢想」？所以，又說他「遠離夢想」。

無有罣碍、恐怖，遠離顛倒、夢想，這還全是一些不究竟的勝利（雖然真正的遠離了「夢想」，已經到了第八地），是正式「因位」的勝利，是「現時」的。那末，「究竟」呢？「究竟」可以證得「涅槃」。「究竟涅槃」是「究竟」的勝利，應該說是屬於「果位」的勝利，是「將來」的。就是說，修習般若波羅密多的菩薩，不僅現時就能够得到如上的那些勝利，而且，將來還可以得到究竟的勝利——涅槃。

有人把這「究竟」兩個字看成形容詞，與「涅槃」相連成爲一個名詞，而把它指爲第八地菩薩所證的涅槃；意義自然不是沒有，但把這裏的「菩提薩埵」一定看成第八地的菩薩，則似乎並沒有什麼充分的根據！是的，作爲「當機衆」的「舍利弗」，是位證無學的二乘聖者，證境是與第八地菩薩相等的，若因此就以爲本經是給第八地菩薩說的根據，似乎有點不合邏輯！因爲，「當機衆」並不能概括全部的聽法者啊！況且，佛陀的說法，目的多在爲教化尚未得到解脫的衆生——凡夫，如果把本經的「所被機」提高到第八地，似乎也與佛陀說法的旨趣不合！所以，我們對於「究竟」兩個字，不看作形容詞而看作動詞。

乙二、果位勝利

三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提！

般若，不僅可以使菩薩們得到其所應該得到的勝利，而且，還可以使諸佛依之而得到其所應得的勝利。

過、現、未的「三世諸佛」，也「依」即空的「般若波羅密多」而證得「無上正等正覺」。 「得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提！」（增一阿含馬王品）這說明了想證菩提，必依般若！「阿耨多羅」，是「無上」義；「三藐」，是「正等」義；「三菩提」，是「正覺」義。為顯示三世諸佛所有的覺慧，是合乎真理的，異乎一般邪異者（外道）的覺慧，所以說「正覺」；為顯示諸佛的覺慧，是周徧的，而有異乎有限量的覺悟者（二乘），所以說「正等覺」（等，徧義）；為顯示諸佛所有的覺慧，不僅周徧而且究竟，而有異於菩薩，所以說「無上正等正覺」。究竟的「性空慧」，便是「大菩提」的體，證「大菩提」不能離「般若」，所以說依「般若」而證「大菩提」。

般若，通被三乘，而獨教菩薩，所以，這裡顯勝利便只就大乘因位和果位的聖者說，而不說二乘的聖者，實則，二乘聖者的勝利，也是要依畢竟空慧的般若而得的。「三乘同解法性空，三乘同證無餘依」，這說明了「般若」為三乘所共依。「通被三乘」，說明了般若的普徧性！「獨教菩薩」，又說明了般若的特勝義。普徧而特勝，這是般若的殊勝處，

也便是般若的特色！

甲六、顯殊勝（三）

乙一、性類殊勝

故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。

咒，便是一種含義衆多的特勝的法門。般若，能使三乘尤其是大乘的聖者依之而證得究竟解脫，妙用難測，不可思議，所以說它「是大神咒」。般若能照了一切法性空，能明示宇宙的真理，所以說它「是大明咒」。般若的法門最究竟而超過一切，所以「是無上咒」。不僅無上，而且「無等」——「無等等」！「無等等」，可作兩個解釋：一、「無等」是說的真空理，真空理是無能與之相等的，所以說「無等」；但是，般若——究竟的般若，却能與之相平等，所以說「無等等」；二、「無等」的「等」字，作「類」字解，「無等等」，意思就是說：沒有那一類法是能夠與般若相等的！所以又說它「是無等等咒」。

乙二、作用殊勝

能除一切苦！

般若的法門，既是那樣的殊勝，那末，它又有什麼樣的作用呢？「能除一切苦」！在「經家叙起」裏，說過「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」這裏，正式

指出了這一點。

「一切苦」，顯示了苦的種類非一性。在苦的種類上，有所謂三苦的，那就是：（一）苦苦，這是由不快感而引起的痛苦，苦上加苦，故叫「苦苦」；（二）壞苦，這是由中庸感引生的。行了快感而引起的痛苦，樂壞故苦，故叫「壞苦」；（三）行苦，這是由中庸感引生的。行是生滅無常的意思。生滅無常而不能自在的靜住，故叫「行苦」。又有所謂七苦：一、生苦，二、老苦，三、病苦，四、死苦，五、所求不得苦，六、親愛別離苦，七、怨憎相會苦。不管三苦，或七苦，總而言之，就是一個「五取蘊盛苦」。因為計執「五蘊身」，才有各種的痛苦！般若能「照見五蘊皆空」，所以它能「除一切苦」！

乙三、究竟殊勝

真實不虛！

在理論上，般若指示了「即空即有」而「非空非有」、「空有不二」的「中道」；在實踐上，般若又能與菩薩及諸佛作所依止而使其徹證解脫！它所指示的真理，的確是真理，是經得起任何的考驗的！它在實踐上的指導，也是究竟而徹底的。因此，所以說它「真實不虛」！

直到現在，竟還有人囿于片段的說法而謂般若只是「第二時教」，是「不了義」的，這真

是有點使我們驚異——驚異這些人的不肯面對真理！

(2) 密 說

故說般若波羅密多咒，即說咒曰：揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶！

咒語，是不必也不應該解釋的，原因就是因為它是「咒語」。不過，對於這個咒語，古人也有解釋的。記得是賢首大師吧，他對於這個咒語的解釋是：「揭諦」，是「去」義或「度」義；「波羅」，是「到彼岸」義；「僧」，是「衆」義，是「全體」義；「菩提」就是「大菩提」；「薩婆訶」，是「速疾成就」義。聯在一起，便是：去啊（揭諦）！去啊（揭諦）！到彼岸去啊（波羅揭諦）！大家都去啊（波羅僧揭諦）！大家都快快地成就了作爲彼岸的大菩提（菩提薩婆訶）！

這個解釋，自然是可以作爲參考的，不過，根據咒語的本意說，還是不加解釋爲是。

本書標點行款概例

一、本書爲排版便利起見，未用專名號及書名號。

二、凡佛學專門名詞，或術語，或文句，多加引成語號，以便閱者，但數見之後，意義已明，符號間從省略。

三、本書分（一）前言（二）正釋二部份。正釋部份，凡頂天以四號字排印各行爲經文，餘低一格以五號字排印各行爲釋文。

印經發起人

丁文雋

郝鳴坡

牟小東

袁金立

王郁文

胡伯洲

鄭鍾卿

李夢占

田慧欣

殷悟中

閻瑞彬

呂潔忱

汪戒滿

張味石

夏富庭

李子華

楊德能

盧岱雲

董竹薺

裴成應

韓家積

胡伯陶

馮靜塵

徐伯軒

華濂生

劉穉蘭

廉達因

金心之

張體道

趙成玉

王張慧晃

陳悟儀

汪雲階

迴向

正法久住世間
衆生同入正信

中華民國三十七年六月出版

心經講記

主講 釋性覺

記錄 殷悟中

校閱 丁文雋

每冊收成本費 萬元

流通處

北平居士林學術組

林址北平西四丁字街
電話二局一〇八八

BC

42.1