

〈般若波羅蜜多心經講記〉¹

(《般若經講記》，pp.143~205)

釋圓悟 編
2019年6月

壹、懸論²

(壹) 釋經題

一、波羅蜜多

(一) 佛法的核心：徹底解決世間的苦難

1、以經題明佛法核心

一、波羅蜜多：佛法有他的目的，和達到此目的的方法，我們要想了解他，可以用本經的「度一切苦厄」，「能除一切苦」，即經題的「波羅蜜多」來說明。

佛法就是要對這現實世間的苦難，予以徹底的解決。

2、波羅蜜多之二義

波羅蜜多是梵音，譯成中文可有兩個意思：

一、凡事做到了圓滿成就的時候，印度人都稱做波羅蜜多，就是「事業成辦」的意思。

二、凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱做波羅蜜多，這就是中文「度」(到彼岸)的意思。

其(p.144)實，這只是同一語詞的兩種——動、靜解釋。

3、解除苦痛即名為波羅蜜多

佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地。能解除這人生苦痛的方法(動的)，名之曰波羅蜜多；依照佛法中的方法做到苦痛的解除(靜的)，也名為波羅蜜多。

這樣，現在就把「波羅蜜多」，局限在解除苦痛的意義上。但苦痛是什麼？從何而

¹ 民國三十六年夏在雪竇寺說

² 案：本講義之科判，如與書中完全一致者，為：粗新細明體(11號字)，並加網底；如編者所加者，則是：粗標楷體(10號字)。

來？「度一切苦厄」的方法又如何？

〔二〕知苦³

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。

1、從引發苦受的自體說：身苦、心苦

〔1〕身、心苦之意涵

從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。

身苦是因生理變化所引生的不適意受，如餓了、冷了、疲勞辛苦了……，這都是身體上的苦受。

心苦是精神上所感受的苦受，如憎、怒、哀、懼等。

〔2〕身、心苦之差異

身苦是大體同樣的，如餓了覺得難過，你、我、他都是一樣的。

心苦就不然了，如人觀月，有的人覺得月光皎潔深生愉快，有的人因望月而思親念舊，心懷悲楚。觀劇、觀花、飲酒等一切，都有同樣的情形。

在同一境界，因主觀心緒的差別，可以引生不同的感受，這就和身受不同了！

〔3〕身、心苦之相互影響

實在說來，身心二受是互相影響的，如生理變化所（p.145）引生的饑渴等苦——身苦，可以引生心理上的煩憂，因之弱者自絕生路，強者挺而走險，這是極常見的事。反之，心理上的痛苦，也可以引發身苦，如因情緒不佳而久臥床榻等。

〔4〕惟佛法才能解除心苦

身苦，由於人為的努力，還易於解決；但同樣的環境，因人的身世不同，知識不同，情緒不同，意志不同，感生的**心苦**也各各不同，這就難得解決了。

世間一般學術，對此心苦簡直是沒法解除的，只有學習佛法纔可以得到解除。雖然佛法不是偏於心的，但可以知道佛法的重心所在。

2、從引發苦痛的環境說

³ 參見：

（1）印順法師，《成佛之道》，〈三乘共法〉，pp.44～47。

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦

愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦 五取蘊苦

所求不得苦——對於自然的苦

（2）印順法師，《佛法概論》，〈有情——人類為本的佛法〉，pp.44～47。

從引發苦痛的環境說：

(1) 因身心變化而來的苦：生、老、病、死

有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），有的是由人與人的關係而引生的（我與他），有的是與自家身心俱來的（我與身心）。

此與身心俱來的痛苦，雖很多，然最主要的有「生」、「老」、「病」、「死」的四種。生與死，一般人不易感到是苦；在苦痛未發生之前，儘管感不到，可是生理心理的必然變化，這些痛苦終究是會到來的。

(2) 因社會關係而來的苦：愛別離、怨憎會苦

人不能脫離社會而自存，必然地要與一切人發生關係，由於關係的好壞淺深不同，所引生的痛苦也就兩樣。

如最親愛的父子、夫妻、兄弟、朋友等，一旦生離死別，心理就深生懊喪、苦痛，佛法中名此為「恩愛別離苦」。

另有些人是自己所討厭的，不願與他見面的，可是「冤家路狹」，偏偏要與之相會，這名為「怨憎會遇苦」。

此因社會關係而引生的愛別離、怨憎會苦，是常見的事，稍加回思，就可以知道。

(3) 因自然界而來的苦

還有，人生在世上，衣、食、住、行是生活所必須，有一不備，必竭力以求之。求之不已，久而不得，事與願違，於是懊惱縈心⁴，佛法名此為「求不得苦」。

也有想丟而丟不了的，也可以攝在此中。

(4) 小結

像上所說諸苦，可大分三類：

- 一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；
- 二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；
- 三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛。

(三) 離苦之法

1、世間解決痛苦之法，無法徹底

(1) 僅能減少自然界與社會關係的部分痛苦

世間的學術、宗教、技巧，莫不是為解除人生痛苦而產生的。然而努力的結果，至多能解除自然界的威脅和少部份的因社會關係所發生的痛苦。

這因為自然界是無生的，依必然的法則而變化的，只要人能發見他的變化法則，就

⁴ 縈心：牽掛心間。《漢語大詞典（九）》，p.974）

可以控制他、利用他。

社會關係就難多了，如發生同一事件，以同一的處理法，但每因群眾的心境與處理者之間的關係不同，得到完全不同的結果。

這還不是最難解除的 (p.147)，最難的那要算各人身心上的痛苦了。

(2) 了解、覺悟自己，以期解決自身的苦難

照說，自家身心的事，應該易於處理，實則是最難的。人對自己究竟是什麼？心裡是怎樣活動的？實在不易認識，不易知道。連自己都不認識，還能談得到控制自己，改造自己嗎？

因此，想控制自己，解放自己，非認識自己不可。佛法雖無往而不在，但主要的在教人怎樣覺悟自己，改造自己以得痛苦的解除。如我們不求自我身心的合理控制與改造，那麼因自然界而引起的苦痛，我們也沒辦法去控制，反而增多痛苦！

(3) 解除世間的苦痛，從改善自身做起

依佛法，社會也只能在人類充分覺悟，提高人格，發展德性，社會才能完成徹底的更高度的和平與自由。

從合理的社會——平等自由中，控制與利用自然界，才能真得其用。否則，像現代的科學，對於近代人類不能不說厥功甚偉⁵，然因沒有善於運用，利器殺人的副作用，就隨之生起，甚至引起世界文明被毀滅的危險。

所以，人不能從解除自己身心上的煩惱矛盾下手，任何控制自然、人群的辦法，是不會收到預期效果的。因此，我們要「度一切苦厄」，應首先對自己予以改造。唯有這樣，纔能合理的根本的解除人世間的苦痛。(p.148)

2、佛教的方法⁶

(1) 二種：充實自己與消滅苦痛的根源

佛法解除苦痛的方法是如何呢？原則的說，可分二種：

一、充實自己：增加反抗的力量，使苦痛在自己身心中沖淡，不生劇烈的反應。如力量小的擔不起重物，感到苦難；而在鍛鍊有素精強力壯者，則可把著便行，行所無事。

二、消滅苦痛的根源：知其原因，將致苦的原因對治了，苦果自然不生。

(2) 詳釋

A、充實自己

我們知道，佛法所討論的「度一切苦厄」，「能除一切苦」，是著重在自我身心的改

⁵ 厥功甚偉：功業彪炳、成就偉大。(教育部重編國語辭典修訂本)

⁶ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈佛法是救世之仁〉，pp.204~243。

善與解放的。

(A) 依度苦的境界而有大小乘之別

因為度苦、除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在，這被稱為小乘。

大乘也是希求度苦除苦的，但他更是肯定的，側重於離苦當下的大解脫自由；又由推己及人了知一切眾生的苦痛也與我無異，於是企圖解除一切眾生苦痛以完成自己的，這就是大乘。

(B) 從解除苦痛而言，並無大小乘之別

從人生正覺中去解除苦痛，大小乘並無不同。這本不是絕對對立的，如釋迦牟尼佛因見到眾生的相殘相害，見到眾生的生、老、病、死苦而推知自己，又由自己推知他人，知道都是在苦痛裡討生活；於是就確了解脫自他苦痛的大志，走上出家、成道、說法的路。

後代的大小乘，不過從其偏重於為己及為人而 (p.149) 加以分別罷了！⁷

B、解除痛苦的根源：內心上錯誤的認識

(A) 因無明而有種種的痛苦

佛法以解除苦痛為目的，除苦必須解除苦痛的根源。致苦的原因，自然是很複雜，但主要是原於我們內心上的錯誤，及由於內心錯誤而引生行為的錯誤。

人人內心與行為不正確，社會意識與發展的傾向，自然也就不能無誤了！由錯誤的行為影響內心，又由內心的錯誤引導行為；於是互相影響，起諸惡業，招感苦果，無時或已！

因此，釋尊教人從行善止惡的行為糾正，達到內心的清淨解脫；同時，必須內心清淨而改正了，行為才能得到完善。就是生死的苦痛，也就可以根本地得到解除了。

由此，內心與行為中，內心是更主要的。人之所以動身、發語，不盡是無意識的，大都從發動的意識——內心上來。

(B) 詳說兩種內心的錯誤：欲、見

⁷ 印順法師，《佛法是救世之光》，〈從學者心行中論三乘與一乘〉，pp.144：

佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。

學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。看看自己的發心如何——為了生死，還是為度眾生？行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

內心的錯誤，可分二種：一、欲，二、見。⁸

a、欲是約情意方面而說：耽著不捨

欲是約情意方面說的，和欲望的欲多少有些差別。欲以**追求**為義，追求不得其正，這才成為欲望，也可名為惡欲。

欲有多方面的，欲求財富，欲求名聞，以及各種物質上的享受都可名欲。

深一層的，耽著不捨即名為愛；在世間人看起來，愛是很好的，佛法則說愛如膠漆一樣，一經染著，則糾纏不清 (p.150)，不免要受他的牽制，不得自在。

經裡常說：因愛欲故，父與子爭，子與父爭，乃至種族國家與種族國家爭，爭爭不已，於是造成了充滿苦痛的人間。⁹

b、見是約思想方面而論

見是思想方面的，由於對事物的認識不同，於是發生意見衝突。如西洋因宗教的信仰不同而連年戰爭，哲學家因彼此的見解不同大興爭吵，此一是非，彼一是非。

此雖屬於內心方面的，然因此而表現於行動，就發生絕大的問題，造成家庭、社會、國家、世界的不安定——這種現象，尤其是現在這個時代，更屬顯而易見。

10

c、不正確發展欲和見，終成其奴隸

見是知識方面的，世間知識不但老是與欲求合在一起，而且這種知識有著根本的錯誤。

這不是說世間知識沒有世間的真實——世諦性，毫無補於人生，是說他有某種根

⁸ 印順法師，《佛在人間》，〈佛法與人類和平〉，p.146~148：

不和，佛典稱之為諍。諍，見於語言文字，見於行動，而實深刻的存於內心。扼要來說：內心的諍有二：一、見諍；二、愛諍。這二者又根源於「受」與「想」，所以稱受想為「諍根」。

見，是見解，這裡專指主觀的成見、偏見、倒見、邪見。……

愛，是貪欲。權力、名譽、生命，都是人類所貪著的；而衣食住等經濟生活（及男女性生活），尤為欲界人類貪求的對象。……

⁹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·546經》卷20(大正02, 141b22-c15)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·100經》卷25〈因品4〉(大正01, 586b22-587b12)。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈有情——人類為本的佛法〉，pp.45~47。

¹⁰ 印順法師，《成佛之道》，〈五乘共法〉，pp.64~65：

正見，是正確的見解，見與知識不同，見是從推論而來的堅定主張，所以正見是「擇善而固執之」的。學佛要有正見，如開始旅行，要對旅途先有一番正確的了解，而確信這是到達目的地的正路。正確的認識，不一定成為正見。如現在聽說地球繞日而轉，可說是知識；但伽利略為了這一知識，不惜為基督教所迫害，囚禁，這才是見。所以，要將正確的知識，時時修習，養成堅定的正見。

本錯誤，有某種普遍的成見，所以與私欲相結合。這才知識越廣，欲望越大，欲望越大，苦痛越多。

欲望固可推動知識的發展，知識也能幫助欲望的滿足；但因為鬥知機先，人欲橫流，結果世間苦痛，還是有增無已！

古人知識雖淺，人民尚可安居樂業，現在的人知識增長，人民幾乎寢食為憂。我們不但是欲望的奴隸，還是思想的奴隸呢！(p.151)

(C) 痛苦的消除，從內心的欲、見改善起

a、現生人類共同的痛苦

各人的**愛見**，互相影響，互相推動，造成了家庭、社會、國家的**行為錯誤**；招感著個人的苦痛，乃至家庭、社會、國家的苦痛。

依佛法的觀點，不僅此人類共同的苦痛，根源於內心——**愛見與行為的錯誤**；眾生流轉於生、老、病、死的苦痛中，也還是根源於此。

b、三世輪迴的根源

世間的一切，什麼都不是突然而有的，有了也不會無影響的。一切的一切，都是在因緣和合與消散的過程中流轉。

近代的科學家，只知道物質不滅，而不知道精神也是相續不滅的。

我們這一生的生命現象，並不是由於父母的結合而突然新生的，他是由於過去某種行為的錯誤而招感來的。從過去而招感流轉到現在，那麼由現在的行為也還要招感到未來。

這三世流轉的生死，可說是生命之流，都是因心的錯誤指導行為而引生的。

c、小結

如果我們不想老是這樣生死苦逼來去流轉，那就得先從發動行為的內心錯誤上改造起。所以三世流轉的生死苦也好，現實人間的苦痛也好，需要解決的苦痛雖有淺深不同，原則並無不同。

我們要消除苦痛，非先從內心的愛欲和知見改造起不可。自然，這就是行為的改善，也即是人我關係的改善。(p.152)

二、般若波羅蜜多

(一) 總說六度——改造錯誤欲見之法

二、般若波羅蜜多：佛法中談到解除苦厄的方法，即關於改造錯誤欲見的方法，六波羅蜜多實為主要。六波羅蜜多是：

1、前五度

(1) 施、戒、忍：著重行為的改善

A、布施

(一)、布施，就是犧牲自己的精神和物質甚至生命，去作有益於他人的事。

B、持戒

(二)、持戒，不應該做的決定不做，應該做的努力去做，這就是佛說的「諸惡莫作，眾善奉行」。

例如在消極方面，制止殘殺生命的惡行，積極方面，更去做救濟保護生命的善行。

C、忍辱

(三)、忍辱，正名為忍，徹底解除人生的苦痛，需要極大的堅忍才能成功。有此堅忍，不怕困難，忍受逼害，衝破險阻，才能勇往直前地去做自他俱利的事。

D、小結

上面所說的施、戒、忍，著重在我們行為的改善。

(2) 精進、禪定波羅蜜

A、精進

(四)、精進，對於善的事情，不怕任何困難，抱定決心去作，纔能有所成就；懶惰懈怠是什麼事也不會成功的。

嚴肅的、堅強的、向上的、百折不回的勇氣與決心，即是精進。

B、禪定

(五)、禪定，禪華語靜慮，即精神的安定與集中的境界。世間欲愛與知見的擴張，是多少與此內心的散亂有關。

古人說：「制心一處，無事不辦」，¹¹這就是說：由於禪定的力量，可以控制自己的內心。這確是體驗真理，發生智慧必須的特殊訓練。

但這不過把我們的精神集中起來便於管理 (p.153) 而已，一旦出了禪定的心境，依舊要紛散混亂起來。

(3) 小結

所以上面的五種波羅蜜多，對於苦痛根源的愛見，還是不能徹底解決的。

2、般若波羅蜜

(1) 只有智慧才能徹底度一切苦

(六)、般若，譯為智慧，有了智慧，錯誤的見解可得到糾正，五種波羅蜜多也可以得

¹¹ 姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1(大正 12, 1111a15-21)：

此五根者，心為其主。是故汝等當好制心，心之可畏，甚於毒蛇、惡獸怨賊、大火越逸，未足喻也，動轉輕躁，但觀於蜜不見深坑，譬如狂象無鈎，猿猴得樹騰躍跳躑，難可禁制，當急挫之無令放逸。縱此心者，喪人善事，制之一處，無事不辦。是故比丘，當勤精進折伏其心。

到正當的指導。佛法裡特別尊重智慧，因為祇有智慧才能徹底度一切苦。

(2) 結：佛法重智慧之真義

經上說：『五度如盲，般若為導』；並以種種功德稱揚讚嘆。¹²有些人不知佛經讚嘆智慧的用意，於是以為只要有般若，其餘的五度就可以不要了，這是錯誤的。

智慧是領導者，它需要與布施等行為配合起來，使所修所行的不致發生錯誤，這才是佛法重智慧的真義。

(二) 詳說般若慧

1、智慧修得歷程¹³

(1) 與世間知識不同

般若慧和世間的知識不同：般若慧是從深刻地體驗真理所得到的，如釋迦佛在菩提樹下因獲得了體驗真理的智慧而成佛。

這樣，般若的智慧，我們不是就沒有分了嗎？這也不然，我們雖還沒有體驗真理的智慧，可是佛法即是依體悟真理的智慧而流出來的，我們依止佛的經教指示漸漸思惟觀察，起深信解；這雖不是自己體驗真理的智慧，然也是類似的智慧。

(2) 生得慧→聞所成慧

生得智慧雖人人都有，然解脫苦痛根 (p.154) 源的智慧，不經過修習，確是不容易得的。

所以佛法教人多聞熏習，聽聞日久，解法智生，這在佛法名聞所成慧。¹⁴

¹² 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 29〈序品 1〉(大正 25, 272c26-273a8)：

復次，諸餘波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得波羅蜜名字，亦不牢固。如後品中說：「五波羅蜜不得般若波羅蜜，無波羅蜜名字。」

又如轉輪聖王無輪寶者，不名轉輪聖王，不以餘寶為名。

亦如群盲無導，不能有所至；般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。譬如大軍無健將，不能成辦其事。

又如人身餘根雖具，若無眼者，不能有所至。

又如人無命根，則餘根皆滅；有命根故，餘根有用。般若波羅蜜亦如是，五波羅蜜不得般若波羅蜜，則不得增長；得般若波羅蜜故，餘波羅蜜得增益具足。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 62〈照明品 40〉(大正 25, 496c1-8)。

¹³ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.191~192：

如聞慧的成就，含攝得信根——於三寶諦理決定無疑，即是信智一如的表現。

思慧成就，由於淨戒的俱起，特別引發了深切的悲願，而成悲智交融的大乘不共慧。

修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。

現證無漏慧，以如如智，證如如理，如智如理平等不二，達到理智平等的最高境界；也是到達此一階段，四者才能圓具。

¹⁴ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.189~190：

一、聞慧成就，即正見具足，同時也是信根成就。初修學者，從多聞熏習中，深入佛法，成就

(3) 聞所成慧→思所成慧

聞解以後，再於自己心中詳審觀察，如是對於前所了解的問題可以更得到有系統有條理的深一層認識。同時，將此深刻的悟解，指導行為而體驗於尋常日用間，佛法名此為思所成慧。¹⁵

(4) 思所成慧→修所成慧

思後更修禪定，於定境中審細觀察宇宙人生的真理，此名修所成慧。¹⁶

(5) 修所成慧→真實慧

再不斷的深入，常時修習，般若智慧即可發生。

2、般若智非凡，但仍應兼顧世俗智

(1) 略述兩種智慧

智慧，可以分為兩種：

A、世俗智

(一)、世俗智，如世之哲學家、科學家等，他們都有對於宇宙人生的一套看法，有他種種的智慧，與相對的真理。

雖然這是不究竟的，若就廣義的智慧說，他們解說宇宙人生的世俗智，也可以包含在般若裡（方便智）。

B、勝義智

(二)、勝義智，這是就特殊的智慧說。佛法體驗真理的智慧，是徹底的、究竟的，這與世間智慧不同而是特殊的。體驗真理的智慧得到了，生死流轉中的一切苦痛，都可以因之而解決。

苦痛的大樹，有本有幹有枝有葉，我們要除掉它，不能光在枝葉上下功夫，必須從根本上去掘除，佛法就是以般若智從根本上解除人（p.155）們苦痛的。

所以佛法中所講的般若，主要是特殊的。佛、菩薩、羅漢都有此智慧，不過佛菩薩

聞慧，對於三寶諦理因能見得真、見得正，所以也就可以信得深，信得切。學佛者到了聞慧成就或信根具足的時候，那怕遭受一切誹謗、威脅、打擊，皆不能動其分毫底信念；甚至處於末法時代，或佛法衰落的地方，人們個個都不信佛，他也能獨信獨行。……

¹⁵ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.190~191：

二、思慧成就，也即是淨戒具足；約大乘說，也就是慈悲、布施、忍辱、精進等功德的成就。……思慧，就是從聽聞信解而轉入實際行動的階段。它雖以分別抉擇為性，但卻不僅是內在的心行，而且能夠發之於外，與外在身語相呼應，導致眾生諸行於正途。……

¹⁶ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.190~191：

三、修慧成就，必從散心分別觀察，而到達定心相應，才是修慧，所以修慧即是具足正定——定成就。從修慧不斷努力上進，真實無漏慧現前——現證慧成就，即能斷煩惱，了生死，成就解脫功德。

的心量大，智慧也大些。¹⁷

(2) 以勝義智為主，兼顧世俗智

因此菩薩應遍學一切法，菩薩雖學一切法，以有特殊的智慧，世間智慧的錯誤可以為之揀除，融攝貫串使世俗慧亦成為圓滿而合理的，從般若而引出方便智，即能正見世間的一切，這就是上面所說廣義的智慧了。

常人對此，多不了解，於是生起種種誤解：有些人以為佛法所指的智慧是特殊的，有了這特殊的智慧，其他的世俗智慧就可以不要了，這種人忽略了遍學一切法門的經訓。

另一些人以為世俗的知識，不可厚非，應當去學，可是學而不返，忘記了佛法特重的智慧是什麼了。

所以修學佛法的人，應該對佛法所崇重的特殊智慧致力以求，而世俗的一般智慧，也不能忽略。

3、由般若而能親證人生的真理

般若是最高的智慧，其內容深細難了，由於般若的最高智慧，才能親證宇宙人生的根本真理。

(1) 佛法依因果法則，說明宇宙人生的真相¹⁸

A、從日常事物觀察起

真理是什麼？這不必另外去找說明，可以就在日常見聞的事物上去了解。依佛法說，一切事物的存在，都不過是原因條件的假合，凡是假合成的東西，它底本身一定是遷動變化的；他依原因而存在，同時又與他法作緣，他（p.156）法也遷流變化而存在。

這種互相影響互相推動的關係，佛法簡稱之曰因果系。因果法則，是遍通一切法

¹⁷ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 143(大正 27, 735b16-21)：

若有於甚深緣起河能盡源底，說名為佛。二乘不爾。故經喻以三獸渡河，謂：兔、馬、象。兔於水上，但浮而渡；馬或履地，或浮而渡；香象恒時，蹈底而渡。聲聞、獨覺及與如來，渡緣起河，如次亦爾。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 79〈66 囑累品〉(大正 25, 618c14-18)：

復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，p.140：

大小乘的勝義慧，都是觀空的，所以舉虛空為譬喻。芥子孔的空，與太虛空，雖然本質是平等的，而量是相差得太遠了。這所以小乘偏重人無我的空慧，僅能自了，而菩薩特重一切法空。這空無我的勝慧，能為上趣佛道，下化眾生的善巧方便。

¹⁸ 印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.137~147。

的。如一株樹，有種子的因，與水、土、日光的緣，和合起來，生芽、抽枝、發葉、開花、結果。

若是原因和助緣起了變化，樹的本身也就跟著變化了。人也是這樣，富貴、貧賤、賢明、不肖，都不是沒有因緣的。

上面曾說：人依內心的正確與錯誤引生行為的合理不合理，由此感招苦樂不同的結果，這也就是因果必然的現象。任何事物，都不許例外，佛法就是依因果法則說明一切的。

B、否定非因計因等主張¹⁹

存在的是結果，同時也是因；凡是可為因的，也必是從因所生的。

但一般宗教就不然，如耶穌教說一切事物是上帝造的，上帝不由他所造。這樣，上帝唯是原因而不是結果了！佛法呵此為不平等因。

還有說什麼時、方、物質等為諸法因的，這在佛法總呵之為非因計因。

或說諸法是無因生的。

諸經中依因果法則，遍予破斥。

C、從因果現象中，體證最高的真理

唯有依於般若慧，了達諸法的因果事理，纔是正確的知見。然了得因果現象，還不是佛法中最究竟的；最高的智慧，是要在因果現事的關係中，深入的去體驗普遍而必然的最高真理。

佛就是體驗了這最高真理的；佛的偉大，(p.157)也就在他能把真理完滿的洞達。

(2) 人生的真理：三法印²⁰

宇宙人生的真理，佛說有三：

A、諸行無常：不斷地遷流變化

(一)、諸行無常：這一真理，說明了一切事物都在因果法則下不斷地遷流變化，其中沒有什麼永恆不變的東西。

在從前，或許不容易了解，由於近代科學進步，已經不甚難懂了。不過，世人也只

¹⁹ 印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.138~141：

無因論：世間的一切，偶然而有

宿作論：世間的一切，無不由前生業力而決定

邪因論 尊祐論：世間的一切，都是由神創造而安排的

苦行外道：在現生中多吃些苦，未來即能得樂

²⁰ 參見：

(1) 印順法師，《佛法概論》，〈三大理性的統一〉，pp.157~161。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，pp.209~220。

能在諸法的流動變化上達其外表，還不能達到諸法沒有不變性的究竟義。

這諸行無常的真理，是從縱的時間方面來說明的。

B、諸法無我：沒有獨立存在性

(二)、諸法無我：我，在佛法裡有它特殊的定義。一般人總以為事物上有一個獨立存在的東西——我。依佛法講，存在的事物都不過是因緣和合的假相，其中沒有什麼可以獨立自存的。

如一幢房子，看來好像是整然一體，然仔細推敲起來，房子是由眾多磚瓦木石所合成的。五指伸開來，拳還能存在嗎？這說明了物體是因緣生的，只有假相，沒有實體。²¹

就是分析到了一微塵、一電子，也還是因緣的假相，沒有什麼獨存的個體。這諸法無我，是從橫的空間方面說的。

了知空間的一切法，都是沒有獨立存在性的，如國家是由土地、人民、主權所合成的，人 (p.158) 是筋骨血肉髮毛爪齒所合成的，除去了這許多合成國家、人身的質素，是沒有實體或是形而上的存在。

C、涅槃寂靜

(三)、涅槃寂靜：這說明了動亂變化、假合幻現物的最後歸宿，都是平等無差別的。一切事物，是動亂差別的，也是寂靜平等的。如審細的觀察諸法，就可以發現動亂差別的事物，即是平靜無差別。這種種差別歸於平等、動亂歸於平靜的——涅槃寂靜，如枝葉花果的形色各殊，但對光的影子，是沒有差別的一樣。

涅槃寂靜，是依諸行無常、諸法無我體驗所得到的。如對前兩真理不能了解，這涅槃寂靜的真理，也就不會正確的了解。這如在波浪的相互推動激盪——無常無我上，了知水性的平靜一樣。波浪是依水而有的，波浪因風而起，風若息下來，水自歸於平靜。但這平靜不必要在風平浪靜的時候，就在波濤洶湧動盪不停的時候，水的本性還是平靜的。

²¹ 參見：

- (1) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷2〈觀合品 14〉(大正 30, 19b18-22)：
若離從異有異法者，則應離餘異有異法。而實離從異無有異法，是故無餘異。如離五指異，有拳異者拳異，應於瓶等異物有異，今離五指異，拳異不可得。是故拳異，於瓶等無有異法。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷99〈曇無竭品 89〉(大正 25, 746c13-18)：
問曰：何以故無拳法？形亦異，力用亦異；若但是指者，不應異，因五指合故拳法生；是拳法雖無常生滅，不得言無。
答曰：是拳法若定有，除五指應更有拳可見，亦不須因五指。如是等因緣，離五指更無有拳；佛亦如是，離五眾則無有佛。
- (3) 印順法師，《中觀論訟講記》，〈觀因緣品〉，pp.76~77。

人在生死的流轉裡也是一樣，苦樂、人我、是非、好醜、動亂萬千，就在此動亂萬千的流轉當中，了知涅槃的平等寂靜。上次說到，糾正我們內心上的錯誤，引導行為入於正軌，即達到此涅槃寂靜的境地，就可以得 (p.159) 到生死苦痛的解脫了。

(3) 三法印即是一實相印²²

A、佛從因果法則，體證三法印

上面三者，總名之為三法印，印有不可變更和確實性的意思。²³這三者是佛陀從因果法則上體驗得到的，因人的智慧不同，所以通達的真理也有點不同。

B、聲聞行者體證的次第：無常→無我→涅槃寂靜

小乘要一步步的向前悟入，先了解諸行無常有必歸無，再了解諸法無我，由此進而離卻煩惱體驗諸法的涅槃寂靜，這是漸進的體驗。

C、大乘行者由「空」融攝三法印

(A) 正確理解「空」

大乘菩薩就不必如此，只一「空」字，就把三法印統攝起來。空，是真理中最高的真理，最究竟的真理。

但一般人對於空，都有誤解，以為空是什麼也沒有了，於是懶惰疏忽，什麼也不努力，這是極大的錯誤！

不知空是充滿革命的積極性的——太虛大師曾約空義，作「大乘之革命」。

(B) 舉虛大師為例

如太虛大師自傳裡有一段寫到他在西方寺看《大般若經》的時候，「身心漸漸凝定，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現如凌虛影像，明照無邊。坐經數小時，如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。……從此，我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯；曾學過的臺、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡」。²⁴

²² 印順法師，《佛法概論》，〈三大理性的統一〉，pp.161~167。

²³ 印順法師，《佛法概要》，〈三大理性的統一〉，p.157：

法是普遍的必然的理性，印是依此而證實為究竟正確的；依此三者來印證是佛法，所以稱為法印。

²⁴ 印順法師編，《太虛大師全書 第十九編》，pp.187~188：

……一日、同住藏經閣的老法師，喟然謂曰：『你這東扯西拉的看，不是看藏經法，應從大般若經天字第一函，依次第每日規定幾多卷的看去，由經而律、而論、而雜部，如此方能把大藏全看一遍』。我聳然敬聽之從此乃規定就目力所能及，端身攝心看去。依次日盡一二函，積月餘大般若經垂盡，身心漸漸凝定。一日、閱經次，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現如凌虛影像，明照無邊。座經數小時如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。數日間、閱盡所餘般若部，旋取閱華嚴經，恍然皆自心中現量境界。伸紙飛筆，以似歌非歌、似偈非偈的詩句隨意抒發，日數十紙，累千萬字。昱山、淨寬等灑然驚異，恐同憨山所曾發禪

因為大師勝解了空義，所以就與 (p.160) 一般人不同！大師了知世間上的事物都是無常的、無我的，一切事物離開了關係條件的存在別無他物，所以對於現在佛教中有不適合時代社會需要的地方，力主改革；而一般保守者忽略諸法無常無我，所以多方反對。

(C) 小結

但大師仍以勇猛心、無畏心為佛法奔走呼號。由此看來，若真能悟證——即使少了解空義，對於行事，也必能契合時機，勇往直前。

D、一實相印與三法印之融攝

(A)「空」即是否定「不變性」、「獨存性」、「實有性」

菩薩悟證了空的真理，即於此空性中融攝貫串了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印。因為，我們要了解空，須從這三方面去理解：

(一)、世間沒有「不變性」的東西，這就是諸行無常，諸法既沒有不變性，所以都是無常變化的。從否定不變性說，即是空。

(二)、世間沒有「獨存性」的東西，一切事物都是因緣假合，小至微塵，大至宇宙，都是沒有獨存性的，所以無我。從否定獨存性說，也即是空。

(三)、世間沒有「實有性」的東西，常人總以為世間事物有他的實在性，這是一種錯覺，剋實的推求起來，實在性是不可得的；實在性不可得，也即是空。

(B) 小結

三法印從否定的方面說——泯相證性，即是顯示空義的。不變性不可得，獨存 (p.161) 性不可得，實在性不可得，不可得即是空。空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化，無我不實，自性寂滅。

以空——一實相印貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，每為一般人所不了解，所以特別指出來。

4、辨：般若智慧與一般知識的差異

(1) 通達真理的智慧

A、能知真理

般若是通達真理的智慧，與世間的一般知識不同。般若——實相慧，即能真知諸法真理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜。

B、真理具三義

病，我微笑相慰，示以平常態度，遂仍一般饑吃困眠的安靜下來。從此，我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯，曾學過的台、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡。然以前的記憶力，卻銳減了。又前一月，眼睛不知不覺的也變成近視了，此為我蛻脫塵俗而獲得佛法新生命的開始。

凡是真理，要合乎三個定義：(一)、凡是真理，必定是**本來如此**的；(二)、又必定是**必然如此**的；(三)、還必是**普遍如此**的，時不分古今，地不分中外，大至宇宙，小如微塵，都是如此的。²⁵

C、真理非由推論等證得

這近於哲學者所說的「最一般的」或「最哲學的哲學」。但哲學家所說的，由於推論、假定，或由於定境，與佛法不同；佛法是佛陀及其弟子們，以般若親自證得的。

(2) 世間一般的知識

A、總說：兩種知識

至於普通的知識，大概可以分做兩種：

(A) 用常識判斷，即知錯誤

(一)、有些認識，即常識（科學也是常識的精製）可以知道是錯誤的。

(B) 無法用科學，辨其真偽

(二)、有些認識，常識即使是科學，也不能知道是錯誤的。常識上以為不錯誤的，為大家甚至世間學者所共同承認的，都是外由五根緣境，以及內由意識分別所得到的影像，即為世間的真實，或者即作為真理看。

B、詳明：佛法認為常識非正確，只是相對的真實性

(A) 人類的知識在發展中，不斷修正過去的錯誤

依 (p.162) 佛法，常識可以知道是錯誤的，有些是完全錯誤的，或也有相對真實性的。

如小孩看到「雲駛月運」，以為月亮是在跑，這當然是錯誤的；但這種錯誤在眼根緣境的印象上，有他相對的客觀性。

不過成人以意識推察，知道由於雲的飛行，這才以意識比量修正根識的似現量。雖明明見到月亮飛行，而不以為然，說這是錯誤的認識。

這種認識，在人類知識的發展中，不斷在進步，不斷在修正自己過去的錯誤。所以世間的知識，每每是覺得今是而昨非的。

(B) 科、哲學惟能推論相似的真實

²⁵ 參見：

(1) 印順法師，《中觀論訟講記》，〈觀四諦品〉，pp.440：

法寶是四諦的實理。法，有普遍、必然、本來如此的意義，即真理；四諦合於此義，所以說是法寶。而法寶最究竟的，即是寂滅的實相。

(2) 印順法師，《成佛之道》，〈三乘共法〉，pp.217：

緣起空寂性，就是「甚深廣大無量無數永滅」；這是超越緣起相對性的「正法」；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為「法性，法住，法界」的。

還有常識——那怕是科學，也是不能徹底知道是錯誤的。如一般人總以為事物有不變性的、獨存性的、實在性的東西，總以為這是千真萬確的。

其實，事物那裡是這樣？一切事物都是變動的、假合的、非實在的，即是畢竟空的。然而常識不以為然，即科學與哲學家，也只達到部份的近似。

C、結：惟有除去自性的妄見，方可契入究竟的真理

科哲學家雖能推知世間某些常識是錯誤的，然仍不徹底，因為常識和科、哲學家的推論，都是依據見聞覺知為基本的，而五根的觸境生識，是靜止的、孤立的、取為實在性的。而無始來習以為性的意識，也不能免除自性的妄見。

佛法能從根識及意識的認識中，徹底掀翻自性的妄見，這才能契入 (p.163) 究竟的真理。所以，佛法教人修定習慧——般若，根除心理上的錯誤，通達法性空即無常無我涅槃寂靜，親切證驗，做到去來坐臥莫不如此。

5、內心的根本錯誤：執實有自性

(1) 略說兩類：我執、法執

依般若慧體驗真理，根除內心中的錯誤，導發正確的行為，則煩惱可除，生死可解。論到內心中的錯誤根本，即是執為實有自性而是常是我的，略可分為二類：(一)、我執，(二)、法執。

(2) 詳釋

A、法執

法執，是在一切法上所起的錯誤，其中最根本的執著，即有情——人們在見聞覺知²⁶上不期然而起的含攝得不變性、獨存性的實在感。

眾生於中起執，不是全由意識計度得來，在五根對境時，影像相生，即不離此實在感；意識再繼之以分別，於是妄執實有自性。

一切的錯誤，根源於此，舉凡宗教上的天神，哲學上的實體、本體，都從這種錯誤而來。

B、我執

我執，這是對於有情不悟解為因緣幻有而執有不變性、獨存性、實在性。我即有情，不外是因緣的聚合，有什麼實在性、不變性，如一般所計執的個體、靈、神我？

特別是人們直覺的，於自身中計執有我——薩迦耶見，於所對的一切事物，以己意

²⁶ 印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，p.212：

我們認識什麼，了解什麼，總不出於見聞覺知。從眼（根及眼識）而來的叫見，從耳而來的叫聞，從鼻嗅、舌嘗、身觸而來的叫覺，從意而來的叫知。或簡單的稱為知見：見是現見，通於一切直接經驗。知是比知，是經分析、綜合等推理的知識。

而主宰他，即計為我所。

這種我——有我必有我的計執，在生死輪迴中，實為一切執著一切苦 (p.164) 痛的根本。²⁷

(3)「我執」為首要斷除者

A、境異，執理同

我執和法執的對境，雖有不同，然計執為不變性，自在——獨自存在性，實在性，是一樣的。

於自身中所起實有自性執，名為我執；在諸法上所起的執著，名為法執。

B、佛法以除我執為先，並使眾生同解脫

此二執中，我執更為重要。世間自私自利的，不免要受大家的批評，其所以自私自利者，即因內計有我，求我之擴展，以一切為我所，於是只問目的不擇手段。

佛法首先教人除卻我執，我執沒有了，即能契合於緣起的正理，符合於群眾的正義，行為自然合理了。

一己的私蔽雖去，而眾生的我執還在，於是起憐愍心，願使一切眾生同離我執，共證無生。

佛法把引生錯誤思想，不道德行為的我執，徹底揭發出來；使人能離自我見，建立一切合理的道德，而苦痛的生死流轉，也就能從此解脫。

(4) 結說：從空入手，漸次斷除我、法執

A、苦痛的根源

我執和法執，為出生一切錯亂苦痛的根源，而我執尤為根本。我們要斷除煩惱，必先除掉這生起煩惱的根本——我執。

B、大乘法特詳法空

佛世，弟子們根利慧深，佛為他們說無我，弟子們即能了達無我性空。後人不解佛意，於是聽說無我，轉執法有；為了對治他，所以大乘經特詳法空。

羅什法師答慧遠法師書，曾談到此義。²⁸所以學 (p.165) 者應當了知空——即無常

²⁷ 參見：

(1) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.345~347。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈有情流轉的生死根本〉，pp.79~82。

²⁸ 東晉慧遠問·羅什答《鳩摩羅什法師大義》卷3(大正45, 136b23-137b2)：

遠問曰：《大智論》以色、香、味、觸，為實法有，乳酪為因緣有。請推源求例，以定其名。夫因緣之生，生於實法。又問：實法為從何生？……

什答曰：有二種論：一者、大乘論說二種空：眾生空、法空。空者、小乘論說：眾生空。所以者何？以陰、入、界和合假為眾生，無有別實。如是論者，說乳等為因緣有，色等為實法有。以於諸法，生二種著：一者著眾生，二者著法。以著眾生故，說無我法，……譬如泥是一物，

無我涅槃，是佛法中的最高真理，應遍觀一切法空。

C、先除我執

但博觀必須反約，要在妄執根本、生死根本的我執中，深觀而徹底通達無性。這根本的我執破除了，其他的一切錯誤也就可以破除以及漸漸破除了。修學佛法，應先從捨離我執——悟入即空的無我入手。

三、般若波羅蜜多心經

(一) 明經題

三、般若波羅蜜多心經：波羅蜜多，是度一切苦厄；般若，是解除苦痛的主要方法；此經就是顯示這出苦主要方法的精要。

(二) 詳釋：「心」義

1、語詞的解釋

心，可以有多種的解釋，然此處取心要、精要的意思。

2、大乘法才是佛法的究竟心要

佛法有五乘的差別，五乘都是佛法，究竟那些是最主要的呢？佛為一些根機淺的，但教他受持三歸，奉守五戒，乃至教他修四禪、四無色等定，這是世間的人、天乘法。

又印度人一向著重山林的生活，偏於自了，佛為適應這一類的根機，為說聲聞、緣覺乘法，使從持戒修定發慧的過程，解脫一己的生死苦痛。

這些，都不是究竟的佛法，不是契合佛陀本懷的佛法。唯有菩薩行的大乘法，纔是佛法中最究竟的心要。

3、大乘法的特質：以三心修六度

大乘法可以從三個意義去了解：

(一)、菩提心，菩提心即以長 (p.166) 期修集福德智慧，乃至成最後圓滿的遍正覺，為修學佛法的崇高目標，堅定信願以求其實現。

(二)、大悲心，菩提心是從大悲心生起的，大悲心是對於人世間一切苦痛的同情，想施以救濟，使世間得到部分的與究竟圓滿的解脫自在。有情——人是互相依待而存在的，如他人不能脫離苦痛，即等於自己的缺陷，所以大乘要以利他的大悲行，完成自

作種種器，或名瓮，或名瓶。瓮破為瓶，瓶破為瓮，然後還復為泥。於瓮無所失，於瓶無所得，但名字有異。於名色生異相者亦如是。若求其實，當但有名色。……言色等為實有，乳等為因緣有，小乘論意，非甚深論法。何以故？以眾生因此義故得於解脫。若言都空，心無所寄，則生迷悶。為是人故，令觀名色二法，無常、苦、空，若心厭離，不待餘觀；如草藥除患，不須大藥也。又，令眾生離色等錯謬，若二相、若異相，若常相、若斷相，以是故說「色等為實有，乳等為假名有」。如是觀者，即知眾生緣法，非有自性，畢竟空寂。若然者，言說有異，理皆一致。……

我的淨化。

(三)、般若慧，有了崇高的理想，偉大的同情，還要有了達真理的智慧，才能完成圓滿的人生——成佛。

以此三種而行六波羅蜜多，是大乘佛法的特質。般若波羅蜜多，即大乘六波羅蜜多的別名，所以般若波羅蜜多心經，可解說為大乘心，大乘法即佛法的心要。

4、大乘法的心要——般若波羅蜜多

(1) 菩薩行以般若為導

然大乘中法門很多，在很多的乘法門中，般若波羅蜜多又算是主要中之最主要了。因為修學大乘的菩薩行，無論是利濟他人或是淨化自己，都需要般若的智慧來領導——不是說只要般若。²⁹

布施乃至禪定，世間外道也有，算不得是佛法中的特法。《般若經》裡常說：般若為導。³⁰若沒有般若，一切修行皆成為盲目的，不是落於凡外——人天，就是墮於小乘——聲聞、緣覺。

(2) 大乘經以般若經為大

從教典說：『一切經 (p.167) 中般若經最大』。³¹因為《般若經》是特別發揚般若的體悟宇宙人生真理的，所以《般若經》在一切經中為最大。

(3) 心經是般若經的精要

在全體大乘法中，般若波羅蜜多及其經典最為精要。所以《般若波羅蜜多心經》，用

²⁹ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 59〈校量舍利品 37〉(大正 25, 480c24-481a3)：

菩薩行六波羅蜜，以般若波羅蜜，用無所得法和合故，此即是行般若波羅蜜。若但行般若，不行五法，則功德不具足，不美不妙。

譬如愚人不知飲食種具，聞鹽是眾味主，便純食鹽，失味致患。行者亦如是，欲除著心故，但行般若，反墮邪見，不能增進善法；若與五波羅蜜和合，則功德具足，義味調適。雖眾行和合，般若為主。

³⁰ 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 10〈法稱品 37〉(大正 08, 293a5-15)：

憍尸迦！菩薩摩訶薩行布施時，般若波羅蜜為作明導，能具足檀那波羅蜜。菩薩摩訶薩行持戒時，般若波羅蜜為作明導，能具足尸羅波羅蜜。菩薩摩訶薩行忍辱時，般若波羅蜜為作明導，能具足羼提波羅蜜。菩薩摩訶薩行精進時，般若波羅蜜為作明導，能具足毘梨耶波羅蜜。菩薩摩訶薩行禪那時，般若波羅蜜為作明導，能具足禪那波羅蜜。菩薩摩訶薩觀諸法時，般若波羅蜜為作明導，能具足般若波羅蜜。

³¹ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 3〈序品 1〉(大正 25, 79b18-21)：

次，是中十方無量智慧福德大力菩薩，常來見釋迦牟尼佛，禮拜恭敬聽法故，佛說諸摩訶衍經，多在耆闍崛山。諸摩訶衍經，《般若》為最大……

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 46〈摩訶衍品 18〉(大正 25, 394b15-24)。

(3) 印順法師，《華雨香雲》，p.192~193。

六離合釋來說，是持業釋，般若波羅蜜多即是心。

更進一層說，此經是一切般若經的心要：般若經的部帙繁多，文義廣博，此經以寥寥二百餘字，攝之淨盡，可說是《般若波羅蜜多經》的心要了。

5、結說「心」義

上面所說的心義，一、整個佛法以大乘法為主要為中心；二、大乘法中以般若波羅蜜多法為主要為中心；三、般若波羅蜜經中，又以此經為主要為中心，所以名為《般若波羅蜜多心經》。

(三) 釋：「經」

經，梵語修多羅，譯為線，線有貫攝零星散碎的功能。佛弟子將佛所說的法，依文義次第，結集成章成部，如線貫物一樣。能歷久不失，所以名為修多羅。

中文的經³²字，本也是線，如織布有經線緯線。後人以古代有價值的典籍為經，漸漸附以可依可法的尊貴意思，所以佛典也譯之為經了。(p.168)

(貳) 釋譯題

唐三藏法師玄奘譯：此經是從梵文譯過來的，譯者是我國初唐時最享盛名的玄奘法師。

心經的譯本，截至清季就有七種。³³最早的是羅什法師譯的；奘譯是七譯中的第二譯，在中國最為盛行。

師俗姓陳，河南人。出家後遍學三藏，於經論深義，有疑莫決，於是即萌到印度求法的志願。於貞觀元年，潛出國境，冒險犯難西行，終於在印廣學教法，經十七年，於貞觀十九年學成歸唐，朝野崇敬備至，於是立寺翻經，為我國譯經史上的權威者。

³² 經：1.織物的縱線。與“緯”相對。” 6.對典範著作及宗教典籍的尊稱。(《漢語大詞典(九)》，p.859)

³³ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.614：

「般若心經」：在『般若經』中，這是民間傳誦最盛的短篇。譯為華文的也最多，現在存有七種。

- 1.《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，推定為姚秦鳩摩羅什（西元四〇一——）譯。
- 2.《般若波羅蜜多心經》，唐玄奘於貞觀二三年（西元六四四）譯。
- 3.《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，唐開元二六年（西元七三八），法月 Dharmacandra 譯。
- 4.《般若波羅蜜多心經》，唐貞元六年（西元七九〇），般若 prajñā 等譯。
- 5.《般若波羅蜜多心經》，唐大中一三年（西元八五九），智慧輪 Prajñācakra 譯。
- 6.《般若波羅蜜多心經》，唐大中年間（西元八四七——八五九）法成譯，這是近代從燉煌石室所發見的。

- 7.《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》，宋太宗時（西元九八二——）施護譯。

此外，也有藏文譯本與梵本；中國並傳有玄奘直譯梵音的《般若心經》。

(2) 方廣錫，《般若心經譯注集成》，上海，古籍出版社，1994年9月，第1版。

若欲詳知奘師歷史，請讀《大唐慈恩三藏法師傳》³⁴。(p.169)

貳、正釋

※ 辨：本經無「三分」之意函

一、經文具三分

經文都有初中後三分：初即序分，敘說法時處因緣聽眾等。中為正宗分，正說當經義理。後為流通分，即經末信受奉行、作禮而去等。

二、奘譯或許是心經的原型

今此心經，無首無尾，闕頭一句，就是「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」。但趙宋施護的譯本，三分具足。³⁵

有人說：奘師譯的是略本，所以不具三分。然從另一觀點看，奘師所譯的心經，才是心經原型。

三、釋因由

此經本是《般若波羅蜜多經》中的心要，在六百卷的《般若經》裡，有〈學觀品〉，此品有與本經幾乎完全相同的文句，不但不是觀自在菩薩說的，而是佛直接向舍利子說的。³⁶

此經應該是《大般若經》裡的精要部分，古德為了易於受持，特地摘出來單行流通，所以名為《般若波羅蜜多心經》。這樣，本經沒有首尾，不是更合理嗎？

後人以為經有三分，見此經首「觀自在菩薩」一句，於是即將此經添足三分，而作為觀自在菩薩所說的了。³⁷ (p.170)

³⁴ 大慈恩寺三藏法師傳：凡十卷。唐代慧立撰，彥棕增補。收於大正藏第五十冊。全稱大唐大慈恩寺三藏法師傳。略稱慈恩寺三藏法師傳、三藏法師傳、慈恩傳。本書為唐代玄奘大師之傳記，初係慧立撰述，原為五卷，其後彥棕增補為十卷。前五卷記載玄奘出生、西域求法之事蹟；後五卷則載玄奘歸國後之譯經事業。其中有關西域之國名、遊歷之行程、西域各國及印度之風土等，均詳實記載，乃研究玄奘生平行蹟及唐代長安文化之珍貴文獻。本書前五卷，英國學者比爾（S. Beal）於一八八五年翻譯，題為“The Life of Hiuen Tsiang”並出版之，此外並有法國學者朱利安（S. Julien）之法譯全本。（《佛光大詞典（一）》，p.878）

³⁵ 宋·施護譯《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》卷1(大正08, 852b7-c19)：
如是我聞：一時，世尊在王舍城鷲峯山中，與大苾芻眾千二百五十人俱，并諸菩薩摩訶薩眾而共圍繞。爾時，世尊即入甚深光明宣說正法三摩地。
時，觀自在菩薩摩訶薩在佛會中，而此菩薩摩訶薩已能修行甚深般若波羅蜜多，觀見五蘊自性皆空。……

佛說此經已，觀自在菩薩摩訶薩并諸苾芻，乃至世間天、人、阿修羅、乾闥婆等一切大眾，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

³⁶ 參見：唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷4〈學觀品2〉(大正05, 17b26-18b24)。

³⁷ 參見：

(1) 唐·法月重譯《普遍智藏般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 849a12-18)：

甲一 標宗

乙一 釋經義：有人、法和因果

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。

此是總標，以下即是解釋此三句的。此三句中有人有法，有因有果。

觀自在菩薩，是能修般若法門者。

行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，即是所修觀法。

修般若波羅蜜多，通達五蘊皆空，即是因；由此體達空性而能度一切苦厄，即是果。

乙二 修般若者

丙一 釋：「觀自在菩薩」

丁一 菩薩依德立名

「觀自在菩薩」，即般若觀慧已得自在的菩薩，不一定指補怛洛迦的觀世音菩薩。³⁸

菩薩是依德立名的，有某種特殊功德，即名他為某某。《華嚴經》每有若干同名同號的菩薩，即由於此。

所以，誰有觀自在的功德，誰就可以稱為觀自在。

丁二 詞彙的解釋

觀是對於宇宙人生真理的觀察，由此洞見人生的究竟。下文照見，即是般若觀慧的作

爾時觀自在菩薩摩訶薩在彼敷坐，於其眾中即從座起，詣世尊所。面向合掌，曲躬恭敬，瞻仰尊顏而白佛言：「世尊！我欲於此會中，說諸菩薩普遍智藏般若波羅蜜多心。唯願世尊聽我所說，為諸菩薩宣祕法要。」……

(2) 唐·般若共利言等譯《般若波羅蜜多心經》卷 1(大正 08, 849b28-c3)：

爾時眾中有菩薩摩訶薩，名觀自在。行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，離諸苦厄。即時舍利弗承佛威力，合掌恭敬白觀自在菩薩摩訶薩言：「善男子！若有欲學甚深般若波羅蜜多行者，云何修行？」如是問已。……

(3) 唐·智慧輪譯《般若波羅蜜多心經》卷 1(大正 08, 850a14-17)。

(4) 唐·法成譯《般若波羅蜜多心經》卷 1(大正 08, 850b27-c1)。

³⁸ 參見：

(1) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉(大正 10, 366c3-5)：

善男子！於此南方有山，名：補怛洛迦；彼有菩薩，名：觀自在。汝詣彼問：菩薩云何學菩薩行、修菩薩道？

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識之新適應〉，pp.483~484：

觀世音 (Avalokitêsvara, Avalokitêsvara)，或譯為觀自在，是以大悲救濟苦難著名的菩薩。

觀世音的來源，或以為基於波斯的女性水神 Anāhita；或以為是希臘的阿波羅 (Apolla)

神，與印度溼婆 (自在 Śvara) 神的混合。然從佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。試從觀世音所住的聖地說起。觀世音所住的聖地，梵語為 Potala，或 Potalaka，漢譯作補陀洛、補陀洛迦等。傳說在南印度……

(3) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈觀世音菩薩的讚仰〉，p.46：

觀世音，是羅什的舊譯，玄奘新譯為觀自在，這是同一梵語的不同傳譯。

用。

自在即是自由，擺脫了有漏有取的蘊等繫縛，即得身心的自由自在。

丁三 經文的詮釋

用經文來解釋，照見五蘊皆空即是觀，度一切苦厄即得自在。

丁四 小結

由此，觀自在菩薩可作兩說：一、特別指補怛落迦的觀自在菩薩。二、凡是能觀察 (p.171) 真理獲得痛苦解脫者，都名觀自在菩薩——本經指後者。

經上說八地以上的菩薩，得色自在、心自在、智自在，³⁹為菩薩的觀自在者。

然菩薩登地，通達真理，斷我法執，度生死苦，即可名觀自在。

就是勝解行者⁴⁰，能於畢竟空觀修習相應，也可以隨分得名觀自在了。⁴¹

丙二 釋：「菩薩」

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。

丁一 菩提——覺悟

菩提譯為覺悟，對事理能如實明白，了知人生的真意義，由此向人生的究竟努力以赴。這不是世間知識所知，唯有般若慧纔能究竟洞見的。

佛是具有最高覺悟者，菩薩即以佛的大覺為理想的追求者。

丁二 薩埵——有情

³⁹ 參見：

(1) 印順法師，《攝大乘論》，pp.417~418：

八地以上的菩薩，「一切」有情無情的「色像，皆」可攝「入身中」，在色身上顯現。能應機變化，應以何身得度，即現何身而為說法，隨「所往」而化身與它「同類」。或「顯」示令眾生見，或「隱」藏令不見。能變魔為天，變天為魔，一切「所作」都能「自在」。

(2) 印順法師，《大乘起信論》，pp.198~199：

色自在地，即第八不動地。八地以前，不能於境得自在。第八地菩薩，能從無相無功用心，起如幻三摩地；從如幻三摩地中，能自在顯現色法，如虹霓的幻現。這樣的於色得自在，所以能任運的現無量神變，如於一微塵中現一切世界，一切世界攝於一塵等。依心起意的現識，能現一切境界，而展轉相礙。到不動地，能夠離此現色不相應染；所以反顯得現一切色相無相，而無礙自在。

⁴⁰ 印順法師，《大乘起信論》，p.28：

一切修行大乘法的，可分為二類：一、勝解行的菩薩，這是未證悟法性真如的。二、如實行的菩薩，這是已經證悟法性真如的，即地上菩薩。

⁴¹ 印順法師，《學佛三要》，〈自利與利他〉，p.147：

大乘分菩薩道為二階：般若道，凡經一大僧祇劫，是實證以前的，地前的。唯識宗稱為資糧位，加行位（到見道位）也名勝解行地。證悟以後是方便道，凡經二大僧祇劫，即登地菩薩，唯識家稱為從見道到修道位。大體的說：地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。

薩埵譯為有情，情是堅強意欲向前衝進的力量。人和一般動物，都有這種緊張衝動的力量，所以都是有情。

有的譬喻為金剛心，就是說明這種堅忍的毅力。

丁三 菩提薩埵——覺有情

合起來，菩提薩埵譯為覺有情，有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。

必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個而努力前進的，所以菩薩為一類具有智慧成分的有情。

又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。

丁四 有情並不等於菩薩

戊一 一般有情將活力用在食色、名位上

有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色 (p.172)、名位上。

戊二 菩薩：利濟人群，淨化自己

菩薩是把這種強毅的力量，致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。

以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理，利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。

又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的和理想。

丁五 小結

由此看來，菩薩並不意味什麼神與鬼，是類似世間的聖賢而更高尚的。凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。

丙三 結：明能觀者

修到能照見五蘊皆空，度脫一切苦厄，即是觀自在菩薩。

此明能觀的人。

乙三 所修觀法

丙一 能觀：般若，專指第一義空的智慧

「行深般若波羅蜜多時」，此說觀自在菩薩所修的法門。智慧，是甚深的。深淺本是相對的，沒有一定的標準，但此處所說的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的，故名為深。

《般若經》裡，弟子問佛：深奧是何義？佛答以：『空是其義，無相、無願、不生不滅

是其義』。⁴²這空無相無願——即空性，不是一般人所能了達的，所以極為深奧。

《十二門論》也說：(p.173)『大分深義，所謂空也』。⁴³

丙二 所觀：洞見五蘊等空，體證空性

能「照見五蘊皆空」的，即是甚深般若慧。般若的悟見真理，如火光的照顯暗室，眼睛的能見眾色一樣。

丁一 空性，從具體的事實上去體悟

五蘊，是物質精神的一切，能於此五類法洞見其空，即是見到一切法空。有的譯本，在五蘊下加個「等」字，即等於下文所要講的十二處、十八界、四諦、十二緣起等。

空性，是要在具體的事實上去悟解，依有明空，空依有顯，若離開了具體存在的事物，也不知什麼是空了。所以佛經明空，總是帶著具體的事實的，如說五蘊空，十二處空等。

丁二 「五蘊」之意涵⁴⁴

蘊，是積聚的意思，即是一類一類的總聚。佛把世間法總分為五類：色、受、想、行、識。

一切物質的現象，總攝為色；精神的現象，開為受、想、行、識四種，總名之曰五蘊。

戊一 色蘊：質礙與變壞

色蘊的色，不是青黃等色，也不是男女之色。

此色有二義：一、質礙義，二、變壞義。

己一 質礙義：佔有空間

質礙義者：凡是有體積，佔有空間位置的，如扇子有扇子的體積和扇子所佔據的方

⁴² 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈深奧品 57〉(大正 08, 344a3-6)：
須菩提！深奧處者，空是其義。無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法是為深奧義。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 74〈燈炷品 57〉(大正 25, 581b2-9)：

佛語須菩提：「空等乃至涅槃，是名深奧。」

問曰：諸有法種種細分別，人不解故有深，空無所有，以何為深？

答曰：

非直口說名字故空，分別解諸有相，內不見有我，外不見定實法。

得是空已，觀一切法相皆是虛誑，有諸過罪。

若滅諸相，更不作願生三界。

此空是得道空，非但口說，是故言「深」。……

⁴³ 龍樹造·鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1(大正 30, 159c22)。

⁴⁴ 印順法師，《佛法概論》，〈有情與有情的分析〉，pp.58~60。

位，鐘有鐘的體積和鐘所佔據的方位；扇子與鐘都是有質礙的，兩者相遇即相障礙而不能並容。

己二 變壞義：終歸變壞

變壞義是：有體積而存在的，受到 (p.174) 另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的。

己三 小結

有此二義，即名為色，即等於近人所說的物質。舊科學家所說物質最終的單元，依佛法也還是要變壞的。

常人見到現存事物的表面，不了解事物內在的矛盾，於是設想物體最後固定的實體。

其實，一切色法——物，自始至終即在不斷的衝擊、障礙，向著變壞的道路前進。

戊二 心理的活動：受、想、行、識蘊

關於心理活動，佛把它分為受、想、行、識。心理現象不如物質現象的容易了知，最親切的，要自己從反省的工夫中去理解。

佛觀察心理的主要活動為三類：

己一 受蘊：接收外境，生起樂、苦、捨受

一、受蘊：在我們與外境接觸時，內心上生起一種領納的作用。

如接觸到可意的境界時，內心起一種適悅的情緒，這名為樂受；

接觸到不適意的境界時，內心起一種不適悅的情緒，即是苦受。

另有一種中容的境界，使人起不苦不樂的感覺，此名捨受。

己二 想蘊：認識外境

二、想蘊：想是在內心與外境接觸時，所起的認識作用，舉凡思想上的概念以及對於外境的了解、聯想、分析、綜合都是想的作用。

己三 行蘊：發動身語的行為

三、行蘊：此行是造作的意思，與外境接觸時，內心生起如何適應、改造等 (p.175) 的心理活動，依之動身發語而成為行為。

行是意志的，以此執行對於境界的安排與處理。其他的心理活動，凡是受、想所不攝的，都可以包括在這行蘊裡。

己四 識蘊：了知、統合受、想、行蘊⁴⁵

⁴⁵ 參見印順法師，《佛法概論》，〈法與法的創覺者與及奉行者〉，pp.6~7：
在這意境法中，也有兩類：

四、識蘊：此也是心理活動，是以一切內心的活動為對象的。

就是把上面主觀上的受、想、行等客觀化了，於此等客觀化了的受、想、行，生起了別認識的作用，即是識蘊。

識，一方面是一切精神活動的主觀力，一方面即受、想等綜合而成為統一性的。

丁三 佛引導眾生體悟「五蘊皆空」

戊一 破除一般眾生之實我執

這五蘊，是佛法對於物質、精神兩種現象的分類。佛不是專門的心理學家或物理學家，佛所以要這樣說的，是使人由此了知五蘊無我。

一般人總直覺的有一個自我存在，佛為指出自我是沒有的，有的不過是物質與精神現象所起的協調作用而已。若離此五蘊，想找一實體的自我，是找不到的。

身體是色，情緒上的苦樂感覺是受，認識事物的形相是想，意志上所起的欲求造作是行，了別統攝一切心理活動的是識，除此各種活動以外，還有什麼是實體的自我呢？

佛為破眾生實我計執，故說五蘊。

戊二 破聲聞者之法執

己一 破「我無法有」之念

有些小乘學者以為佛說五蘊無我，我確是無（p.176）的，而五蘊法是有情組織的要素，是實有的。這是不知佛意，我執雖稍稍除去，法執又轉深，故說：五蘊皆空。

五蘊中的自我固不可得，五蘊法的自身也不可得。因為五蘊法也是由因緣條件而存在的，由此所起的作用和形態，都不過是關係的假現。

如五蘊的某一點是真實的，那麼，這就是我了。真實的自我不可得，故五蘊皆空。

己二 緣起宛然有，勝義畢竟空

但這種假現的作用與形態，雖空而還是有的。如氫氧合成的水，有解渴、灌田、滌物等作用，有體積流動的形態，從此等形態作用上看，一般即認為是實有的。

然若以甚深智慧來觀察，則知任何作用與形態，都是依關係條件而假立的，關係條件起了變化，形態也就變化了，作用也就不存在了。

一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是執生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

己三 凡條件存在者，其性必定空

事物若是有實體性，則事物應永遠保持他固有的狀態，不應有變化，應不受關係條件的變動。

事實上，一切法都不是這樣，如剝芭蕉一樣，剝到最後，也得不到一點實在的。諸法的存在，是如幻不實的，需要在諸法的當體了知其本性是空，這才不會執為是實有了。

乙四 修法（因）與所得果

丙一 修法：通達「五蘊皆空」

丁一 依智慧的深淺而有我、法空之別

一分學者，以為我無而法有，這是因於智慧淺薄的緣故。在同一因緣法上（p.177），智慧深刻者，即能知其法空，所以說行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。

丁二 對照其他譯本

有的譯本，譯照見五蘊皆空為照見五蘊等自性皆空，⁴⁶自性就是含攝得不變、獨存的實體性，⁴⁷此實體性不可得，故曰皆空，而不是破壞因緣生法。

丁三 空、有相成而統一⁴⁸

空從具體的有上顯出，有在無性的空上成立，空有相成，不相衝突。這和常人的看法很不相同，常人以為有的不是沒有，空是沒有的不是有，把空和有的中間劃著一條不可溝通的界限。⁴⁹

⁴⁶ 參見：

- (1) 唐·法月譯《普遍智藏般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 849a20-21)：
以三昧力行深般若波羅蜜多時，照見五蘊自性皆空。
- (2) 唐·智慧輪譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 850a13-14)：
行甚深般若波羅蜜多行時，照見五蘊自性皆空。
- (3) 宋·施護譯《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》卷1(大正08, 852b11-13)：
而此菩薩摩訶薩已能修行甚深般若波羅蜜多，觀見五蘊自性皆空。
- (4) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈色即是空·空即是色〉，pp.190~191：
《般若波羅蜜多心經》的譯本很多，對照起來，有幾點值得補充說明的。「照見五蘊皆空」，奘譯與鳩摩羅什的譯本相同。但其他的譯本，如施護譯本，法月譯本，智慧輪譯本，都譯為「五蘊自性皆空」；法成譯本，作「五蘊體性皆空」。這是一點，「五蘊皆空」，是說五蘊的「自性」空；「空」是「無自性」的別名。……

⁴⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀有無品〉，p.249：

自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。

⁴⁸ 印順法師，《性空學探源》，〈引論〉，pp.6~12。

⁴⁹ 印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.143~144：

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是

依般若法門說：空和有是極相成的，二者似乎矛盾而是統一的。

丙二 所得果：度一切苦厄

丁一 體驗空性即徹底的度苦

佛法是要人在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。⁵⁰能這樣的觀察、體驗，即得度一切苦。

徹底的度苦，必須體驗空性，了知一切法空，生死間的苦痛繫縛，才能徹底解除。所以在說了照見五蘊皆空後，接著說「度一切苦厄」。

丁二 痛苦的根源，執我為實有

苦是苦痛，厄是困難。眾生的苦痛困難，不外內外兩種：屬於內自身心的，如生老病死等；屬於外起的，如愛別離、怨憎會、求不得等。

這一切的苦難，根源都在眾生把自己看成有實體性而起，大至一國，小至一家，互相鬥爭，苦痛叢生，即都是由於不了我之本無，於是 (p.178) 重自薄他，不惜犧牲他人以滿足自己。

我這樣想這樣做，你也這樣想這樣做，於是彼此衝突，相持不下，無邊苦痛就都跟著來了。

丁三 體證法性空，苦痛自息

若知一切法都是關係的存在，由是了知人與人間是相助相成的，大家是在一切人的關係條件下而生活而存在，則彼此相需彼此相助，苦痛也自不生了。物我、自他間如此，身心流轉的苦迫也如此。

總之，若處處以自我為前提，則苦痛因之而起；若達法性空——無我，則苦痛自息。

乙五 結說

菩薩的大悲心，也是從此而生，以能了知一切法都是關係的存在，救人即是自救，完成他人即是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。

個人能達法空，則個人的行動合理；大家能達法空，則大家行動合理。正見正行，自能得到苦痛的解放而自在。

「有」的。凡是存在的，必須依空而立。……試作淺顯的譬喻：如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。……

⁵⁰ 印順法師，《印度佛教思想史》，〈中觀大乘——「性空惟名論」〉，pp.129～130：

緣起與空性，不是對立的，緣起就是空性，空性就是緣起。從依緣而起說，名為緣起；從現起而本性空說，名為空性。……緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性。緣起是無自性的、空的，所以可依緣起而契會空性。空性是無自性的，所以依空而緣起一切。緣起即空，也就是「世間即涅槃」了。

※ 結前啟後

以上是經的總綱，下面依此廣釋。

甲二 顯義

乙一 正為利根示常道

丙一 法說般若體 (p.179)

丁一 修般若行

戊一 廣觀蘊空

己一 融相即性觀——加行

庚一 舉經釋義

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。

這是解釋總標中五蘊⁵¹皆空的。

庚二 釋當機者：舍利子

五蘊為什麼是空的？欲說明此義，佛喚「舍利子」而告訴他。

舍利子是華梵合璧的名詞，梵語應云舍利弗多。

弗多即子義，舍利是母名。印度有鳥，眼最明利，呼為舍利；其母眼似舍利，因名為舍利。舍利所生子，即曰舍利子，從母得名。⁵²

舍利子在佛弟子中，智慧第一。本經是發揮智慧的，故佛喚舍利子以便應對。

庚三 舉色蘊明五蘊空：不異、相即

佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用不異、即是四字來說明。

辛一 不異

不異即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色不異空，空不異色」。

辛二 即是

有人聽了，以為空是 (p.180) 沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。

即表示空色二不相離，而且相即。

庚四 釋：真解脫（涅槃）義

⁵¹ 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1 分別界品〉(大正29, 4c14)：
諸有為法和合聚義是蘊義。

⁵² 葉阿月譯注，《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》，〈新譯略本般若心經註記〉，p.32：
舍利弗——原語 Śāri-putra 的音譯是『舍利弗多』……。其中的“putra”是孩子的意思。
“śāri”（舍利）是一種鳥名……

辛一 一般宗教的體驗非究竟

佛法作如是說，有其特殊意義。印度的一分學者，以為涅槃與生死，煩惱與菩提，是不相同的兩回事，離了生死才能證得涅槃，離了煩惱才能獲得菩提。

生死和煩惱是世間雜染法，涅槃、菩提是出世清淨法，染淨不同，何得相即？這種見地，是從他們的宗教體驗而得來。

宗教體驗，世間的一般宗教，如耶⁵³、回⁵⁴、印度教等，也都有他們的體驗，如上帝、真宰、梵我等。若說他們都是騙人的，決不盡然，他們確是從某種體驗，適應環境文化而表現出來的。⁵⁵

不過體驗的境地，有淺深，有真偽。

辛二 佛教的見解

佛法的目的，在使人淨除內心上的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。

壬一 沉空滯寂者非究竟

一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得「超越」現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度（p.181）生的事業。

這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。

⁵³ 基督教：世界三大宗教之一。公元一世紀產生於亞洲的西部地區，尊耶穌為救世主。公元四世紀成為羅馬帝國的國教。公元十一世紀分裂為天主教和東正教。公元十六世紀宗教改革以後，又陸續從天主教分裂出許多新的教派，合稱新教。我國所稱基督教，多指新教。（《漢語大詞典（二）》，p.1110）

⁵⁴ 伊斯蘭教：伊斯蘭是阿拉伯語 Islām 的音譯，意為“順從”。在中國舊稱“回教”、“回回教”、“清真教”、“天方教”等，是七世紀初阿拉伯半島麥加人穆罕默德所創立的一神教，與佛教、基督教並稱為世界三大宗教。其教義主要有：信仰安拉是唯一的神，穆罕默德是安拉的使者，信天使，信仰《古蘭經》，認為它是安拉“啟示”的經典，信世間一切事物都是安拉的“前定”，並信仰“死後復活”、“末日審判”等。該教規定念清真言、禮拜、齋戒、納天課、朝覲等為教徒必遵的“功課”，並針對當時阿拉伯社會情況規定了若干制度和道德規範。主要有遜尼和什葉兩大教派，分布於亞洲和非洲，特別是西亞、北非和東南亞各地，在一些國家被定為國教。七世紀中葉傳入中國，宋元以後有一定發展。主要在回維吾爾、哈薩克、烏孜別克、塔吉克、塔塔爾、柯爾克孜、撒拉、東鄉、保安等少數民族中傳布。（《漢語大詞典（一）》，p.1215）

⁵⁵ 印順法師，《中觀今論》，p.193：

釋迦佛在世時，外道的主要者為婆羅門，婆羅門教的基本思想是本體論的，一元論的。以為宇宙與人生，是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實、常住、不變、妙樂的。佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。如說五蘊、十二入、十八界等是分析的，說無常、無我、無生等是否定的。此是初期佛法的特色。佛教的根本教義，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。

壬二 生死涅槃無別

真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。

古德說：「佛法在世間，不離世間覺」。⁵⁶覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路。

龍樹菩薩在《智論》裡，講到「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。⁵⁷

大乘的體驗，不妨說是「內在」的。

辛三 小結：依佛法判別宗教體驗

論到宗教的體驗，有人以為這是一種神秘經驗，既稱為神秘的，此中境界就不是常人所能了解。因之，經驗的是否正確，也無從確論。

現見世間一般宗教，他們依所經驗到而建立的神、本體等，各不相同，如耶教的上帝，印度教的梵我，所見不同，將何以定是非？

依佛法，這是可判別的，一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；一方面要能貫徹現象而無所礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。

佛法是貫徹現象與本體，也是貫通宗（p.182）教與哲學，甚至通得過科學的，所以有人說佛法是科學而哲學的宗教。

庚五 觀緣起法的理則，體現本性空寂

辛一 緣起有而畢竟空

從理論上說，色（一切法也如此）是因果法，凡是依於因緣條件而有的，就必歸

⁵⁶ 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》卷1(大正48, 351c9-10)：

佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。

⁵⁷ 參見：

(1) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀涅槃品 25〉(大正30, 36a4-11)：

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。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷19〈1序品〉(大正25, 197c29-198a9)：

復次，聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。

如佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。」

《中論》中亦說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地。」

於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。因法的自性⁵⁸實有，即應法法本來如是，不應再藉因緣而後生起；若必仗因緣而能生起，那法的自性必不可得。

由此，一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛說一切法畢竟空。

反之，果法從因緣有，果法的作用形態又不即是因緣，可從因緣條件有，雖有而非實有，故佛說一切法緣起有。

辛二 以有空義故，一切法皆成

可知色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。常人於此不了解，以為空是沒有，不能現起一切有。不知諸法若是不空，不空應自性有，即一切法不能生。這樣，有應永遠是有，無應永遠是無。

但諸法並不如此，有可以變而為無，無的也可由因緣而現為有，一切法的生滅與有無，都由於無自性畢竟空而得成立。

性空——無不變性、無獨立性、無實在性，所以一切可現為有，故龍樹菩薩說：「以有空義故，一切法得成」。⁵⁹

庚六 釋：受想行識，亦復如是

本經所說：色即是空，空（p.183）即是色，即說明此空色不相礙而相成的道理。經中接著說：「受想行識，亦復如是」。

這是說：不但從色的現象說：色不異空，乃至空即是色，若從受的現象上說：也是受不異空，空不異受；受即是空，空即是受的。想與行識，都應作如是說。

空是一切法普遍而根本的真理，大至宇宙，小至微塵，無不如此，即無不是緣起無自性的。能在一法達法性空，即能於一切法上通達了。

己二 泯相證性觀——正證

庚一 舉經釋義

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想

⁵⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.21：

總上面所說的，自性有三義：

- 一、**自有**，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合的正見。
- 二、**獨一**，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。
- 三、**常住**，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。

⁵⁹ 參見：

(1) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀四諦品 24〉(大正 30, 33a22-23)：

以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀四諦品〉，pp.455~456。

行識。

辛一 結前啟後

上面講菩薩依般若通達五蘊——物質現象與精神現象空，現象與空寂，是相即不相離的。

這從有空的相對性而觀察彼此相依相成，得二諦無礙的正見，也即是依緣起觀空，觀空不壞緣起的加行觀，為證入諸法空相的前方便。

由此引發實相般若，即能達到「般若將入畢竟空，絕諸戲論」⁶⁰的中道實證。

辛二 從空有相待，而達畢竟空的絕待

上來說：一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭（p.184）離世間的沈空滯寂者。

解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。但如滯留於此，不能親證空性，戲論於『有即是空，空即是有』，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。

不知《華嚴經》說：「有相無相無差別，至於究竟終無相」；⁶¹

《中論》說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。⁶²無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。

所以本經在說不異、即是以後，接著說「是諸法空相……空中無色，無受想行識」。

庚二 釋經文之意涵

⁶⁰ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 71〈譬喻品 51〉(大正 25, 556b26-27)：

般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。

(2) 隋·吉藏造《淨名玄論》卷 4(大正 38, 882a12-16)：

如釋論云：般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人，此即證上諸力之義。將入畢竟空，即是照實相，無諸戲論，即謂無著斷惑之功也；方便將出畢竟空，即是為般若所導，又是方便不證，照境起行之力。

⁶¹ 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 39〈26 十地品〉(大正 10, 205a13-14)：

所作利益眾生事，皆依法性而得有，相與無相無差別，入於究竟皆無相。

⁶² 參見：

(1) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉(大正 30, 33b11-14)：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀四諦品〉，pp.462~466。

辛一 是諸法空相

諸法，指一切法。

空相作空性解。性與相，佛典裡沒有嚴格的分別，如實相、實性，譯者常是互用的。空相——空性，即一切法的本性、自性，一切法是以無自性為自性，自性即是無自性的。

辛二 釋空性：不生滅、垢淨、增減

壬一 以五蘊示空性義

色、受、想、行、識，本為世俗常識的境界，經說色即是空，空即是色，在使從空有相即的相對觀中，超脫空有相待而親證無色、受、想、行、識的空性。

壬二 以不生滅、垢淨、增減示空性

此空性，本經以不生不滅，不垢不淨 (p.185)，不增不減來表示他。中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的。是從相待假名的空有相即，冥契畢竟寂滅的絕待空性。

壬三 空性無用言、文表示

這用世間任何名字來顯示，都是不恰當的，在畢竟清淨纖塵不立的意義上，空，還近似些，所以佛典裡都用空——無、非、不等字來顯示。⁶³

然空性是意指即一切法而又超一切法的，用世間的名言來顯示，總不免被人誤解！語言和思想，都不過是世間事物的符號。世間的事物，語言思想都不能表現出他的自身，何況即一切法而超一切法的空性呢？空性亦不過假名而已。

空性，不是言語思想所能及的，但不是不可知論⁶⁴者，倘能依性空緣起的正論來破除認識上的錯誤——我執法執，般若慧現前，即能親切體證，故佛法是以理論為形式而以實證為實質的。⁶⁵

辛三 佛法的中道實證：證真、達俗

真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想

⁶³ 印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，p.210：

「空性」śūnyatā，指諸佛（聖者）證悟的內容，或稱自證境界。聖者所證悟的，本來離名離相，但為了引導大家去證入，不能不方便的說個名字。無以名之，還是名為空性吧！

⁶⁴ 不可知論：一種唯心主義的哲學理論。認為人類的認識能力是有限的，除了感覺或現象之外，世界本身或事物的本質是不可知的。它不承認通過社會實踐，可以將尚未認識之物，不斷轉化為已被認識之物。（《漢語大詞典（一）》，p.394）

⁶⁵ 印順法師，《性空學探源》，〈阿含之空〉，p.56：

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。……要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。

行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛⁶⁶者不同。

佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。⁶⁷

壬一 辨：中國古德之釋經義

中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以 (p.186) 為色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色是中道觀。⁶⁸本經即是即空即假即中的圓教了義。⁶⁹

假定真是如此，那經文應結論說：是故即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無受想行識。

他們為了維持自己，於是割裂經文，以為前四句明圓教，而空中無色等，是結歸通教。當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的。

壬二 觀緣起而體現畢竟空性

應該明白：菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所

⁶⁶ 橛 (ㄐㄩㄝˇ)：9.量詞。猶段，截。(《漢語大詞典(四)》，p.1308)

⁶⁷ 印順法師，《佛法是救世之光》，〈色即是空·空即是色〉，pp.197~198：

根源於眾生的當前事實——「色」(蘊等)，而趣入「空相」，是佛法的根本問題。意境上、理論上、風格上，雖表現為「超越」的「離世」，或「內在」的「即世」——二類。

菩薩的特質，雖為「即俗而真」，「即色是空」，不離乎世俗，甚至以貪、瞋、癡、慢為方便。然在修證的過程中，大乘還是「照見五蘊皆空」，還是證入「諸法空相」……不同於世俗所見的諸行(五蘊)如幻，是要透過這根本一著——證悟真空，而後逐漸達到的。所以根本智(般若)證真，方便(後得智)達俗，方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。

論理，方便不異般若，即般若的妙用。五蘊是即空的五蘊，蘊空不二。事實上，印度聖者的修證，卻是面對現實；儘管即色即空，而所悟正在「空相」(根本智證一關，並不說菩薩修證，齊此而止)。這與部分學者，高談理論的妙，清談娓娓，悅耳動聽，是有點不同的。

⁶⁸ 參見：

(1) 隋·智顗說《妙法蓮華經玄義》卷2(大正33, 695c15-19)：

《中論》偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」六道相性即是因緣所生法也，二乘及通教菩薩等相性，是我說即是空，六度別教菩薩相性是亦名為假名，佛界相性是亦名中道義。

(2) 宋·智圓述《般若心經疏》卷1(新卍續藏經26, 737c15-17)：

一、從假入空觀，即色不異空。二、從空出假觀，即空不異色。三、中道第一義觀，謂：色即是空，空即是色；此中道雙遮、雙照也。

⁶⁹ 隋·智顗說《妙法蓮華經玄義》卷3(大正33, 714a24-28)：

圓三智者，有漏即是因緣生法，即空、即假、即中，無漏亦即假、即中，非漏非無漏亦即空、即假。一法即三法，三法即一法；一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。

以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。

所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識。

這是佛門中道實證的坦途，切莫照著自己的情見而妄說！

庚三 以遮顯義示空相

辛一 從側面的否定反顯空相

不生不滅等三句，是描寫空相的，空性既不是言思所能思議，這只有用離言思的方法去體證。如我們未能證得，不解佛說的意趣，那就是佛再說得多些

(p.187)，明白些，也只有增加我們的誤會。

這如從來沒有見過白色的生盲，有人告訴他說：如白鶴那樣白，盲人用手捫摸白鶴，即以為白是動的。有人告訴他說：不是動的，白如白雪那樣白，盲人又以為白是冷的。結果都不能得到白的本相，我們對於真理——空性，也是這樣。

所以佛不能為我們直說，不能用表顯的方法，而用遮顯的，這如繪畫的烘雲托月法，從側面的否定去反顯他。

辛二 從六不、三對顯空相

壬一 世間語言、思想，不離相對法

本經所說的空相，是不生不滅，不垢不淨，不增不減。這六不、三對，即是對我們一切法的種種認識，予以否定，使我們從此否定悟入諸法的空性。

這裡所應注意的：為什麼要舉生滅、染淨、增減，一對一對的法加以否定呢？這就是說明我們的言語思想，都是有限的、相對法，世間的一切存在也沒有不是相對的。即使說絕對的，絕對又是對相對而說的，稱為絕對，也還是不離相對。

壬二 超越一切法的相對，了知空性

一切法沒有不是相對的，相對的即是緣起幻相，不能顯示即一切又超一切的空性。佛把這些相對的都否定了，從此否定的方式中顯示絕對的空性。

龍樹說：「破二不著一」⁷⁰，所以這些相對的——二法否定了，我們不應執為一

⁷⁰ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷15〈序品1〉(大正25, 169c16-19)：

一切法中有相，故言一；一相故，名為一。一切物名為法；法相故名為一。如是等無量一門，破異相，不著一，是名法忍。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀因緣品〉，p.57：

體，如還有所執，(p.188) 還是不對的。

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。

壬三 依世間所知而論

至於本經只舉此六不三對來顯示空性，不多不少，這可以說有理由，也沒有理由。依世間所知的方面講，以六不三對來顯示，有他恰當的意義。

生滅，是就事物的自體存在與不存在上說的：生是生起，是有，滅是滅卻，是無。**垢淨**，是就性質上說的：垢即是雜染，淨是清淨。**增減**，是就數量上說的：增即數量增多，減即減少。

世間的一切事物，不外是體性的有無，性質的好壞，數量的多少。如一個團體，團體的存在與否，這是生滅方面的；團體健全、墮落，前進或反動，是垢淨方面的；團體的發展或縮小，是數量方面的。任何一法，都不出此體、質、量三者，所以本經特舉此三對。

壬四 約菩薩證入空相而說

如專約菩薩的證入空相說，即通達諸法自性空，空非先有後無，或本無今有的，所以說**不生不滅**；空性離煩惱而顯，然在纏不染，離纏也並非新淨；空不因證而新得，不因不 (p.189) 證而失去，所以也就**沒有增減**。

庚四 結說

此究竟真理——畢竟空，只是法爾如此。悟入畢竟空性，離一切相，所以說：是故空中無色，無受想行識。

戊二 略觀處界等空

己一 釋：十二處空

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。

此下說處界緣起等空；先明十二處空。

庚一 認識論：能取內六根與所取的外六塵

十二處，也是一切法的分類，但與五蘊不同。

十二處是把宇宙間的一切現象，總分為能取所取：**能取**是六根，即眼、耳、鼻、舌、身、意；**所取**是六塵，即色、聲、香、味、觸、法。

這是認識論的分類法。我們所以有種種認識，是因為內有能取的六根為所依，外

真正性空的空，八不的不，無自性的無，都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做「破二不著一」。

有所取的六塵為對象。

庚二 能取內六根

辛一 前五根

眼等前五根，不是可見的眼、耳、鼻、舌、身，這不過扶護五根的，名為**扶根塵**。⁷¹

眼、耳等根，是一種極其微細的物質，類如生理學家所說的視神經等，佛法名此為**淨色根**，有質礙而不可見。⁷²

辛二 意根

意根，也有說為微細物質的，這如生理學家所說的腦神經，是一切神經系的總樞。

據實說，此意根，和我們的肉體——前五根有密切的關係，他接受五根的取得，也能使五根起用（p.190）；他與物質的根身不相離，但他不僅是物質的，他是精神活動的根源，不同一般唯物論者，說精神是物質派生的。⁷³

庚三 所取的外六塵

此六根是能取方面的，眼根所取的是**色境**，即青、黃、赤、白——顯色，長、短、高、下、方、圓——形色等；

耳根所取的是**聲音**；

鼻根所取的是**香臭**；

舌根所取的是**味**，即酸、甜、苦、辣等；

⁷¹ 唐·遁倫集撰《瑜伽論記》卷1(大正42, 333a18):「根所依處者，扶根塵也。」

⁷² 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀六情品〉，p.104

有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。

⁷³ 印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，pp.105~109：

意的特殊含義，有二：一、意為身心交感的中樞：有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。……意為五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。所以五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀。……

二、意為認識作用的源泉：根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。……精密的說：意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同——也有綜合的：

一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。

一、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。……

身根所取的是觸，即冷、煖、細、滑、粗、澀、軟、硬等；⁷⁴

意根所取的是法境，法即內心的對象，如在不見不聞時，內心所緣的種種境界，如受、想、行，叫做法塵。

庚四 觀十二處無自性（空）

辛一 處是生長義

我們的認識活動，不離此能取所取，這兩大類總有十二種。十二種都名為處，處是生長義，⁷⁵即是說：這是一切精神活動所依而得生起的。

辛二 認識皆由根境和合而生，故十二處無自性

佛說此十二處，主要的顯示空無自性。從根境和合而起識，根與境都是緣生無自性，無不皆空。

常人於見色聞聲等作用，以為因我們內身有此見等的實體——我。這是不對的，如必有此見等實體，不從因緣，那應該常能見色等，不必因緣了。

在不見境的時候，此見在內，應見自己，而實則不是這樣的。見色聞聲等作用，必要在能取的根與所取境和合而後起，可見執見聞覺知為我，極為錯誤，而

（p.191）應知眼等空無我了。

庚五 小結

菩薩行深般若波羅蜜多時，照見此十二處空。經文也應說：眼等不異空，空不異眼等；眼等即是空，空即是眼等……是故空中無眼耳等，這是簡略可知了。

己二 釋：十八界空

無眼界乃至無意識界。

⁷⁴ 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈分別界品 1〉（大正 29，2b21-c27）：

已說五根，次說五境。頌曰：色二或二十，聲唯有八種，味六香四種，觸十一為性。

論曰：言色二者：一、顯，二、形。顯色有四：青、黃、赤、白，餘顯是此四色差別。形色有八，謂：長為初，不正為後。或二十者，即此色處復說二十，謂：青、黃、赤、白，長、短、方、圓、高、下、正、不正，雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇。……

已說色處，當說聲處。聲唯八種，謂：有執受，或無執受大種為因；及有情名，非有情名差別為四。此復可意及不可意差別成八。……

已說聲處，當說味處。味有六種：甘、醋、鹹、辛、苦、淡別故。

已說味處，當說香處。香有四種：好香、惡香、等、不等香有差別故。……

已說香處，當說觸處。觸有十一，謂：四大種滑性、澁性、重性、輕性，及冷、飢、渴。……

⁷⁵ 參見：

（1）世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈分別界品 1〉（大正 29，5a2）：

心心所法生長門義是處義。

（2）唐·普光述《俱舍論記》卷1〈分別界品 1〉（大正 41，28c25-27）：

心等生長門義是處義。彼十二種，能生長心等故名為處。法體先有不可云生，但能生長彼作用義。

此明十八界空。

庚一 略釋經義

「乃至」是超越詞，當中包括耳界、鼻界、舌界、身界、眼界、色界、聲界、香界、味界、觸界、法界，眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界，合經文所出的「眼界」「意識界」，總成十八界。十八界中的前十二界，即前十二處，由六根對六塵而生起的認識作用——從意根中現起，即六識界。

庚二 明十八界無我

為什麼六根、六塵、六識都叫做界呢？今取**種類義**。⁷⁶

這十八類，雖是互相關係的，然在各各的作用分齊上，又是各各差別的，不相混淆的。如眼根能見此桌的黑色，身根能觸此桌的硬度，意根生意識，即是綜合的認識。

十二處，從精神活動生起的依止處說，明見聞覺知的緣生無我。

此十八界是從完成認識作用不同說：從認識的徑路說，有六；從構成認識的主要條件說，有三（p.192）——根、境、識。

這樣，共有能取的六根，所取六塵，及根塵和合所發六識，總成為十八界。也即因此而明無我——界分別觀。

庚三 佛教的認識作用與唯物、唯心論者不同

這種認識作用的分類，和唯物論者不同。唯物論者說：我們的認識活動，是外境於神經系作用摹寫，即但有根與境而沒有識的獨特地位。

依佛法，依根緣塵起識，雖相依不離而成認識活動，但在幻現的假相上，有他不同的特性，依各別不同的特性，不能併歸於根或併歸於境，故佛法在根境外建立六識界。根、境、識並立，所以也不是唯心的。

有情的活動，是有物理——色等，生理——眼等，心理——眼識等的三種現象的。

庚四 小結

以此十八界明無我，而十八界各各是眾緣所成的，求其實性不可得，故也是畢竟

⁷⁶ 參見：

- (1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1 分別界品〉(大正29, 5a4-10)：
法種族義是界義，如一山中有銅鐵金銀等族說名多界。……有說：界聲表種類義。謂十八法種類，自性各別不同，名十八界。
- (2) 唐·圓暉述《俱舍論頌疏論本》卷1(大正41, 823a24-28)：
種族者，是界義，論有兩釋：一解族者，謂種族也，是生本義。謂十八界，為同類因，各生自類等流果故，是法生本。如一山中有銅鐵金銀等族，說名多界。

空寂。

己三 釋：十二緣起性空

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

此觀十二緣起性空。

庚一 釋：緣起的理則

十二緣起：即無明緣行，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。此十二支，為何名為緣起呢？

簡單說：緣起就是因此而有彼的意思。經上說：「(p.193) 此有故彼有，此生故彼生」。⁷⁷這緣起的法則，說明諸法是互相依待而有的。有此法的存在，才有彼法的存在，有此法的生起，才有彼法的生起。⁷⁸

庚二 緣起之流轉律

辛一 辨：生死的根源

壬一 生→老死

世間一切因果法的存在，都是這樣的。如推求為什麼而有老死？結果知道老死是由於有生。

壬二 有→生

凡是有生的，就必然地要有老死，雖壽命長短不一，死的情形各殊，然死的結果一樣。我們現見事物的存在，不過因某些條件在保持均衡狀態罷了，條件若是變遷了，事物即不能存在。

有生必有死，所以基督教所說的永生，道教的長生，都是反真理而永不兌現的謊話。

生又是從何而有的呢？佛說：有緣生。有，即是已有當生果法的功能，如黃豆有發芽長葉開花結果等功能，近於常人所說的潛能，有生起的潛能，即有果生，無即不生，故推求所以有生的結論，是有緣生。

壬三 無明是生死的根源

如此一層層的推求觀察，達到無始以來的無明。無明即沒有智慧，即障礙智慧通達真理的愚癡，執一切法有自性。這種晦昧的心識，是一切錯誤的根本，愛

⁷⁷ 詳參：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·298經》卷12(大正02, 85a11-b20)。

⁷⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10(大正02, 67a4-8)：

迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，pp.147~151。

取等煩惱都可以包括在內。

但這不是說推至無明，我們的生命就到盡頭。有生死身，所以有無明的活動，所以無始來的無明招感生死，依生死身（p.194）而又起無明，如環的無端。

辛二 體證「流轉緣起」性空

此是流轉生死的十二過程，生死流轉，即是如此的。

佛菩薩等解脫生死苦已，就在于知十二緣起的法則，「此有故彼有，此生故彼生」。把握其流轉的原因，於是控制他、轉變他。

此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，故此經說：「無無明……無老死」。

庚三 緣起之還滅律

辛一 滅除輪迴的根源

無明至老死，是可以消除的，於是佛又說緣起的還滅門，無明盡……老死盡。

盡即滅的意思，此還滅的十二緣起，即無明滅則行滅，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，生滅則老死等滅。

事物的生起由於因緣，事物的消滅也是由於因緣，生起與消滅都是因果現象的，所以還滅門中的清淨法也是緣起的。

辛二 體證「還滅緣起」性空

佛說此還滅緣起，為「此無故彼無，此滅故彼滅」。⁷⁹既滅與無是緣起於生的否定，是不離緣起的，緣起性空，此無明滅到老死滅，當然也是空無自性了。所以本經說：「無無明盡……無老死盡」。

庚四 菩薩體現緣起之空寂律

辛一 緣起重說明諸法的因果理性

此十二緣起與蘊、處、界法不同，蘊、處、界是一切法的分類，是具體的事實。

此緣起法也可說是事實，如老死、生、有等都（p.195）可是事實的現象，然緣起法重在說明諸法的彼此依存性，前後程序性，即重於因果的理性。

這種理性，是一切法的必然法則，如生緣老死，生與老死之間，有一種不變不移的必然關係，佛在複雜的現象中把握它彼此與前後的必然法則，於是對流轉的雜染法與還滅的清淨法，能正確的悟解它，進而改善它。

辛二 小結

⁷⁹ 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，p.154：

這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。

緣起的意義很深，所以佛對多聞第一的阿難說：「緣起甚深」。⁸⁰

緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。

81

如《大般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」。⁸²

己四 釋：四聖諦空

無苦集滅道。

此觀四諦空。

庚一 釋：四聖諦

人有生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得等苦，雖有時少有所樂，然不究竟，終必是苦。人生是苦，諦實不虛，名**苦諦**。

苦的原因，為無明、愛、見等煩惱，由此為因而引起苦果，名為**集諦**。

從因生果，非不可滅，苦滅即得解脫，是**滅諦**。

欲得苦滅，須依滅苦之道，道即道路方法，由 (p.196) 此可以脫苦，如八正道、六波羅蜜多，是**道諦**。

諦是真實不顛倒義，四諦即是四種真理，亦名四種真實。

此也不但是苦等事實，在此等事實中，所含正見所見的苦等真理，也稱四聖諦，因為這唯有聖者能真實通達。

庚二 觀四諦畢竟空

此四聖諦與十二緣起同是諸法的理性，有不可變易的意義，如《佛遺教經》說：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異」。⁸³苦集二諦明有漏的世間因果，

⁸⁰ 詳參：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·293 經》卷 12(大正 02, 83c1-22)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·97 經》卷 24〈4 因品〉(大正 01, 578b8-c11)。

⁸¹ 另參見：印順法師，《性空學探源》，〈阿含之空〉，p.56。

⁸² 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈無盡品 67〉(大正 08, 364b23-27)：

須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩以虛空不可盡法，行般若波羅蜜，觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐三菩提。

(2) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉(大正 30, 1b28-29)：

佛告須菩提：菩薩坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡。

⁸³ 姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1(大正 12, 1112a24-28)：

世尊！月可令熱，日可令冷，佛說四諦不可令異。佛說苦諦真實是苦，不可令樂；集真是因，

滅與道諦明清淨的出世間因果。世出世間都有因有果，所以分為四諦。

染淨因果法，一切從眾緣起，緣起無自性，故菩薩修般若時，觀此四諦畢竟空，即不礙四諦的一實諦。

參看《中論》的〈觀四諦品〉。⁸⁴

己五 釋：「能觀智」與「所證理」空

無智亦無得。

此觀能證智與所證理空。

庚一 釋：智與得

奘法師在《般若·學觀品》，譯智為現觀，⁸⁵此處隨順羅什三藏的舊譯。⁸⁶現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。

有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。

所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為（p.197）。總之，對智為理，對行為果。

庚二 菩薩體驗最高的般若，即智與得皆無

此智與得，本經皆說為「無」者，此是菩薩般若的最高體驗。

在用語言文字說來，好像有了能知所知、能得所得的差別；真正體證到的境界，是沒有能所差別的。

說為般若證真理，不過是名言安立以表示它，而實理智是一如的，沒有智慧以外的真理，也沒有真理以外的智慧——切勿想像為一體。

能所不可得，所以能證智與所證理，也畢竟空寂。

庚三 菩薩證實際，一切畢竟空，無可擬議

前說五蘊、十二處、十八界空，此是就事象的分類說，屬於事；十二緣起、四諦，是從事象以顯理說，屬於理。

更無異因；苦若滅者即是因滅，因滅故果滅；滅苦之道實是真道，更無餘道。

⁸⁴ 參見：

- (1) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀四諦品 24〉(大正 30, 32b12-34c12)。
- (2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀四諦品〉，pp.433~482。

⁸⁵ 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷4〈相應品 3〉(大正 05, 22b7-20)：

舍利子！如是空中無色，無受、想、行、識；……無苦聖諦，無集、滅、道聖諦；無得，無現觀；無預流，無預流果；……

⁸⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜大明咒經》卷1(大正 08, 847c17-20)：

是故空中無色，無受、想、行、識，……無苦、集、滅、道，無智亦無得。

又十二緣起、四諦是觀理，智得是證果。

此事象與理性，觀行與智證，在菩薩般若的真實體證時，一切是不生不滅，不垢不淨，不增不減的，一切是畢竟空寂，不可擬議的。

戊三 結顯空義

以無所得故。

這是對於照見一切皆空所提出的理由。

己一 真空即一切法皆無自性

庚一 不得法的實相

一切法所以無不皆空，有以為空是外境空，內心的精神不空，這是境空心有論者。

有以為空是除去內心的錯誤，(p.198) 外境不空，這是心空境有論者。

這都是偏於一邊，不得法的實相。

庚二 一切法之本性空

真空，要在一切法自性不可得上說：五蘊、十二處、十八界、緣起、四諦、智、得，求自性本不可得，因為法法的自性不可得，所以是空。

如蘊等是有自性的，今觀其不可得，反而是錯誤了。因諸法本性是不可得的，不過眾生未能徹悟而已；不可得的，還他個不可得，直顯一切法的本來，所以說：「以無所得故」。⁸⁷

己二 以無所得慧，照見一切法空而得解脫

一切法本性不可得，眾生以無明而執為實有。如童孩見鬼神塑像，不由地害怕起來，這因為不知假名無實，執有實鬼，聞名執實，這是眾生不得解脫的唯一根源，即是無明，以有所得心求一切法。

今菩薩般若以無所得慧照見五蘊等一切法空，由此離我法執而得解脫。

己三 結說：五蘊等皆空之理由

從理論上說，以一切法本不可得，說明蘊等所以是空；從修證上說，即以無所得慧所以能達到一切法空性。

⁸⁷ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.26：

深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有，即有即空起修。本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。

這一句，總結以上五蘊等皆空的理由，可以遍五蘊等一切法說，即如：無色、無受、想、行、識，以無所得故；無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，以無所得故等。(p.199)

丁二 得般若果

戊一 涅槃果——三乘共果

己一 舉經

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。

觀空，不是知識的論辯，而是藉此以解脫眾苦的，所以接著明般若果。此明菩薩得涅槃果，即三乘共果。

己二 釋經義

庚一 依般若故，心無罣礙

菩薩「依般若波羅蜜多故」，觀一切法性空不可得，由此能「心無罣礙」，如游刃入於無間，所以論說：「以無所得，得無所礙」。⁸⁸

無智凡夫，不了法空，處處執有，心中的煩惱，波興浪湧，所以觸處生礙，無邊荊棘。

菩薩離煩惱執障，能心中清淨。

庚二 釋：無有恐怖

「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。

經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏、死畏、大眾威德畏。⁸⁹

此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，「坦然不怖於生死」，即自然沒有一切恐怖了。

⁸⁸ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 25〈序品 1〉(大正 25, 245c2-4)：

佛法中不可得空，於諸法無所礙。因是不可得空，說一切佛法，十二部經。譬如虛空無所有，而一切物皆依以長成。

⁸⁹ 參見：

(1) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 34〈十地品 26〉(大正 10, 181b13-16)：

此菩薩得歡喜地已，所有怖畏悉得遠離，所謂：不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏，如是怖畏皆得永離。

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《十住經》卷 1〈歡喜地 1〉(大正 10, 503b29-c4)。

(3) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·670 經》卷 26(大正 02, 185b2-6)：

爾時，世尊告諸比丘：「有四力。何等為四？謂覺力、精進力、無罪力、攝力……」如上說。若比丘成就此四力者，得離五恐怖。何等五？謂不活恐怖、惡名恐怖、眾中恐怖、死恐怖、惡趣恐怖，是名五恐怖。

庚三 釋：遠離顛倒夢想，究竟涅槃

菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「**遠離顛倒夢想**」。

顛倒 (p.200)，即是一切不合理的思想與行為，根本是執我執法，因此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行苦行等惡行。⁹⁰

夢想，即是妄想，即一切顛倒想。

庚四 釋：究竟涅槃

菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「**究竟涅槃**」。

涅槃是梵語，意譯寂滅，一切動亂紛擾到此全無，故稱**究竟**。⁹¹

菩薩依般若，能遠離顛倒夢想究竟涅槃。我們如能依此以行，解一切法空，不但處事待人，能因此減少許多苦痛，生死根本也可因此而解脫了。

戊二 菩提果——如來不共果

己一 舉經釋義

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，諸佛也是依此般若而得成佛的。凡是證得圓滿覺悟的，都名為**佛**。所以經上說：這過去、現在、未來的「**三世諸佛**」，四方、四維、上下的十方諸佛，從最初發心，中間修菩薩行，直到最後成佛，無不是依般若為先導的。

所以說：「**依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提**」。

阿耨多羅譯無 (p.201) 上，**三藐三菩提**譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。

正覺，即對宇宙人生真理有根本的正確覺悟；聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；菩薩雖能普遍，然如十三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。⁹²

己二 釋：般若與佛菩提非二事

般若與佛菩提，本非二事，般若是智慧，佛果菩提即無上正遍覺，又名一切智。在修行期中，覺未圓滿，名為般若；及證得究竟圓滿，即名為無上菩提。所以什公

⁹⁰ 詳參：印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀顛倒品〉，pp.411～432。

⁹¹ 詳參：印順法師，《學佛三要》，〈佛教之涅槃觀〉，pp.213～241。

⁹² 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 970：

菩提 bodhi，譯為覺，古代都譯作『道』。本來，聲聞得『三菩提』（正覺），佛得阿耨多羅三藐三菩提——無上正等覺，無上道或最正覺。但聲聞重在涅槃，佛重在無上菩提，流傳久了，『菩提』也就成為無上菩提的簡稱了。

說：菩提是「老般若」。⁹³

諸佛菩提，非僅是智慧，是以慧為中心，融攝佛果一切功德。諸佛因地修行時，不僅是修般若，也修施、戒、忍、進、禪等自利利他一切功德；故證果時，也證得無邊功德，如十力、四無畏、十八不共法等。

無上正遍覺，即圓具此一切功德的。菩薩依般若證空性以攝導萬行，在實證邊，能證智與所證理，能攝智與所攝行，都是超越的。

依此，《金剛經》說：「是法平等，無有高下」。⁹⁴究竟的無上菩提，在實相慧的究竟證中，是即萬行而離眾相，超越不可思議。(p.202)

己三 辨：如來不共果義

菩薩修學般若，志在證得佛果菩提，為什麼此經說菩薩證究竟涅槃，不說證菩提呢？此因無上正等菩提，約究竟圓滿說，唯佛能證得。

而究竟涅槃則不然，是三乘共果，聲聞阿羅漢，菩薩第七地——或說第八地，都能證得。

不過聲聞者至此，即以為究竟，而菩薩雖了知無分別法性，不生不滅，不垢不淨，不增不減，得有諸佛護持，及發心度脫一切眾生的本願，於是不入涅槃，進趨佛果的阿耨多羅三藐三菩提。⁹⁵

所以龍樹說：「無生是佛道門」。⁹⁶

丙二 喻讚般若德

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。

此是引喻讚德。

丁一 釋經義：喻讚般若之功德

⁹³ 隋·吉藏造《淨名玄論》卷4(大正38, 879c29-880a5)：

菩薩形二乘則大，望佛則般若為小，故在佛心中，變名薩雲若，寧言體性大耶？答：般若是因中之極，功在十地，故名為大，不望佛也。又般若通因果，果地般若，則最上無過，故體性是大。如什公云：薩般若即老般若也。

⁹⁴ 姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08, 751c24-25)：

須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。

⁹⁵ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷75〈夢中入三昧品58〉(大正25, 590c11-13)：

菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。

⁹⁶ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷5〈序品1〉(大正25, 97c1-4)：

已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名無生忍，是助佛道初門。

(2) 印順法師，《中觀今論》，〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.27~28。

戊一 總以「咒」譬喻

咒是一般印度人所信為有極大妙用的；⁹⁷印度教徒，以為誦持密咒，可以藉咒語裡的鬼神名字和祕密號令，解決人力所不可奈何的事。凡欲求福、息災、神通妙用，或利益人、或損惱人，都可從咒力中獲得。

在無量的咒語中，有些效力大的，今即引為譬喻讚說般若的功德——《大般若經》意（p.203）如此。

所以說：「故知般若波羅蜜多，是大神咒」等。

戊二 以大神、無上等

大神，喻讚般若具有極大的力量；

「大明」，喻讚般若的能破一切黑暗愚癡；

「無上」，喻般若為一切法門中最，沒有更過其上的。

涅槃為無等法，非一切可及，而般若如涅槃，所以名為「無等等」。

《大般若經》中尚有「是一切咒王」句，⁹⁸喻讚般若為一切法門之王。

戊三 除一切苦，真實不虛

印度人誦咒，不外為了除苦得樂，今此般若依之可以離生死苦，得涅槃樂。離一切苦，得究竟樂，所以說：「能除一切苦，真實不虛」。

丁二 結前啟後

菩提薩埵以下，即總標度一切苦厄的解說。

此下，《大般若經》中缺。⁹⁹

乙二 曲為頓根說方便

⁹⁷ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識之新適應〉，p.508：

語言音聲的神秘性，從古以來，就有人信仰的。在印度，或稱為 mantra，或稱為 vidyā, vijjā，或稱為 dhāraṇī，說起來淺深不一，而與神秘的語言有關，卻是一致的。在中國，都可以譯為咒。嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。

⁹⁸ 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 429〈功德品 32〉（大正 07，156a17-22）：

爾時，天帝釋白佛言：「世尊！如是般若波羅蜜多是大神呪、是大明呪，是無上呪，是無等等呪，是一切呪王，最尊最勝、最上最妙，能伏一切，不為一切之所降伏。何以故？世尊！如是般若波羅蜜多能除一切惡不善法，能攝一切殊勝善法。」

⁹⁹ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 4〈學觀品 2〉（大正 05，18b8-24）：

舍利子！諸菩薩摩訶薩如是修行甚深般若波羅蜜多，除諸佛慧，一切聲聞、獨覺等慧所不能及，以不可得空故。所以者何？是菩薩摩訶薩於名、所名俱無所得，以不觀見、無執著故。……舍利子！是菩薩摩訶薩智慧，能使一切有情趣般涅槃，一切聲聞、獨覺智慧不如是故。……

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 4〈相應品 3〉（大正 05，22a18-b22）。

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。

此為鈍根人巧說般若。

丙一 般若甚深，眾生不易信受，反生毀謗

愚癡眾生，聽聞般若，每不易信受，反生毀謗。

這因為深觀妙果，過於高上，卑劣眾生是不敢希求的；尤其是眾生一向執有，今聞經中一再說空，與他們本心相違，極難信受。

般若法門，由此即不易弘傳。(p.204)

丙二 為眾生說引發智慧的方便（密咒）

大概佛滅五百年後，特別是在千年以後，佛法為了適應時機，採取通俗路線，或是迎合低級趣味。

因為這樣，才容易使世人信受。所以印度的後期佛教，為了適合當時印度人的口味，大乘經中都附有密咒。千年以後，密教更不斷高揚。

這不失為方便適化之一，如近人說法，每論及近代思想，雖所說的不盡合佛義，也每每引起近代學者對於佛法的好感。

同時，人們的思想是散亂的，而般若慧是要從靜定中長養起來，此密咒不加以任何解說，一心持誦，即能使精神集中而達心專一境的定境，也可為引發智慧的方便。

這種方便，佛法裏還不只一種，如讀經、禮佛、念佛等皆是。¹⁰⁰

丙三 釋經義

如從慧悟說：密咒不可解說，而解說起來，實與教義一致。

如「揭諦」是去義，「波羅」是到彼岸義，「僧」是眾義，「菩提」是覺義，「薩婆訶」是速疾成就義。

綜合起來，即是：去啊！去啊！到彼岸去啊！大眾都去啊！願正覺的速疾成就！

丙四 小結

這末一句，類似耶教禱詞中的阿門，道教咒語中的如律令。

《心經》的從《般若經》節出而單獨流行者，為了引令鈍根人生信得定等，所以以度脫一切苦厄的波羅蜜，作成密咒的形式而 (p.205) 附以「是大神咒」等之後。

¹⁰⁰ 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.643：

般若甚深法門的廣大流行，是得力於消災免難等世俗宗教事儀的結合。這些世俗悉檀，在《阿含經》中，大都表現為（一般宗教所崇敬的）梵、釋、天子們的讚歎、護持或問答。「下品般若」也是這樣，……諸天、天子、天女，更不斷的出入於般若法會，一再表示其讚歎與護持的真誠。讀、誦、書寫、供養，有不思議的功德，激發學習者的信心。

如解了咒意，這不過以大家同脫苦厄，同得菩提的願望為結論而已。（續明記）