

印順導師思想
2014 巡迴講座暨座談會

《般若波羅蜜多心經》講記

長慈法師



【目 次】

壹、懸論.....	D-2
一、釋經題 (pp.143-167)	D-2
二、釋譯題 (p.168)	D-15
貳、正釋 (p.169)	D-15
甲一 標宗 (pp.170-178)	D-17
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。	
甲二 顯義.....	D-21
乙一 正為利根示常道.....	D-21
丙一 法說般若體.....	D-21
丁一 修般若行.....	D-21
戊一 廣觀蘊空.....	D-21
己一 融相即性觀——加行 (pp.179-183)	D-21
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。	
己二 泯相證性觀——正證 (pp.183-189)	D-23
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，無受想行識。	
戊二 略觀處界等空 (pp.189-197)	D-26
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。	
戊三 結顯空義 (pp.197-198)	D-30
以無所得故。	
丁二 得般若果.....	D-30
戊一 涅槃果——三乘共果 (pp.199-200)	D-30
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。	
戊二 菩提果——如來不共果 (pp.200-202)	D-31
三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。	
丙二 喻讚般若德 (pp.202-203)	D-32
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。	
乙二 曲為鈍根說方便 (pp.203-205)	D-33
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。	

《般若波羅蜜多心經》講記¹

【《般若經講記》，pp.143-205】

(釋長慈·2014.6.22)

壹、懸論²

一、釋經題 (pp.143-167)

(一) 波羅蜜多 (pāramitā, 《廣韻》: pua la mit ta)

1、「波羅蜜多」即佛法的目的與達成目的之方法

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、總釋「波羅蜜多」之動靜二義

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。其實，這只是同一語詞的兩種——動、靜解釋。

3、別釋「波羅蜜多」之動靜二義——局限在解除苦痛的意義上

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。^[1]能解除這人生苦痛的方法(動的)，名之曰波羅蜜多；^[2]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？從何而來？「度一切苦厄」的方法又如何？

(1) 略說苦的意義、原因及解除的方法

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。

(2) 引發苦的自體：身苦、心苦

從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。^[1]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。^[2]心苦是精神上所感受的苦受，如憎、怒、哀、懼等。

¹ 此《般若心經講記》為導師於民國三十六年夏在雪竇寺講說，由續明法師記錄。此講義為以貫藏法師之講義為底本改編而成。講義中關於漢譯諸本間及與梵本之異同等說明，主要參考：林光明編著。2008。《梵藏心經自學》。台北：嘉豐出版社。腳註中所標示之梵語經文的中譯為筆者的翻譯。

² 印順法師的經論講記，其架構皆由兩大部分所組成：「懸論」與「正釋」。此中之「懸論」，大體上與古代講解經論之體例中的「懸談」相當。佛教講經者在講述經論內容之前會先大概述說經論之篇章要旨等，稱為「懸談」。如宋代元照法師之《《孟蘭盆經疏》新記》卷下云：「未入經文，義章先說，故曰懸談。懸即先也。」此說，或可參考。

^{〔1〕}身苦是大體同樣的，如餓了覺得難過，你、我、他都是一樣的。^{〔2〕}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！

實在說來，身心二受是互相影響的，^{〔1〕}如生理變化所引生的饑渴等苦——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。^{〔2〕}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。

^{〔1〕}身苦，由於人為的努力，還易於解決；^{〔2〕}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。

（3）引發苦的環境：身心、社會、自然界

從引發苦痛的環境說：^{〔1〕}有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），^{〔2〕}有的是由人與人的關係而引生的（我與他），^{〔3〕}有的是與自家身心俱來的（我與身心）。

^{〔1〕}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〕}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。^{〔A〕}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」。^{〔B〕}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〕}還有，人生在世上，^{〔A〕}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，佛法名此為「求不得苦」。^{〔B〕}也有想丟而丟不了的，也可以攝在此中。

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。

（4）度苦的方法

A、世間的學術、宗教、技巧

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^{〔1〕}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，就可以控制他、利用他。^{〔2〕}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。^{〔3〕}這還不是最難解除的，最難的那要算各人身心上的痛苦了。

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。^[1]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！^[2]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。^[3]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，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。

B、略說佛法解除苦痛的方法

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。

(A) 度苦的境界不同，產生大乘與小乘

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善與解放的。因為度苦、除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。³

^[1]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。^[2]大乘也是希求度苦除苦的，但他^[1]更是肯定的，側重於離苦當下的大解脫自由；^[2]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。

^[1]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^[1]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，^[2]又由自己推知他人，知道都是在苦痛裡討生活；^[3]於是就確了解脫自他苦痛的大志，走上出家、成道、說法的路。^[2]後代的大小乘，不過從其偏重於為己及為人而加以分別罷了！

³ 印順法師，《佛法是救世之光》(p.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。^[1]看看自己的發心如何——為了生死，還是為度眾生？^[2]行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？^[3]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！

(B) 解除痛苦的根源

a、內心與行為的錯誤：內心是更主要的

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的錯誤，及由於內心錯誤而引生行為的錯誤。

^{〔一〕} 人人的內心與行為不正確，社會意識與發展的傾向，自然也就不能無誤了！

^{〔二〕} 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，^{〔1〕} 釋尊教人從行善止惡的行為糾正，達到內心的清淨解脫；^{〔2〕} 同時，必須內心清淨而改正了，^{〔A〕} 行為才能得到完善。^{〔B〕} 就是生死的苦痛，也就可以根本地得到解除了。^{〔3〕} 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、詳說內心的錯誤——欲、見

內心的錯誤，可分二種：一、欲，二、見。

(a) 欲（情意）：深一層的耽著不捨即名「愛」

^{〔1〕} 欲是約情意方面說的，和欲望的欲多少有些差別。^{〔A〕} 欲以追求為義，^{〔B〕} 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。

^{〔2〕} 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，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。

(b) 見：有根本普遍的成見，所以與私欲相結合

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。⁴

見是知識方面的，世間知識^{〔1〕} 不但老是與欲求合在一起，^{〔2〕} 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，是說他有某種根本

⁴ 印順法師，《成佛之道》（增注本）（pp.60-61）：

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。正見，有世間正見，出世間正見。五乘共法中，還只是世間的。

正見雖只是堅定不移的見地，但力量極強，如經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」。

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！

C、一切苦痛的消除要從「欲、見」改造起

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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。

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。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。

^{〔三〕}所以^{〔一〕}三世流轉的生死苦也好，^{〔二〕}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，非先從內心上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。

(二) 般若波羅蜜多

1、概說六波羅蜜

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

A、施、戒、忍：著重行為的改善

(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。(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。(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。

上面所說的施、戒、忍，著重在我們行為的改善。

B、精進、禪定波羅蜜：不能徹底解決苦痛的根源（愛、見）

(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。

(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」，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而已，一旦出了禪定的心境，依舊要紛散混亂起來。

C、結說

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) 般若度：能徹底度一切苦——糾正錯誤的見解、指導五波羅蜜

(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。

經上說：『五度如盲，般若為導』；並以種種功德稱揚讚嘆。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。

2、詳說般若

(1) 三種智慧：聞、思、修三種加行慧

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。

生得智慧雖人人都有，然解脫苦痛根源的智慧，不經過修習，確是不容易得的。所以佛法教人⁽¹⁾多聞熏習，聽聞日久，解法智生，這在佛法名聞所成慧。⁽²⁾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。⁽³⁾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。⁽⁴⁾再不斷的深入，常時修習，般若智慧即可發生。

(2) 兩種智慧：世俗智、勝義智

智慧，可以分為兩種：

(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）。

(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，不過佛菩薩的心量大，智慧也大些。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：^[1] 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。^[2] 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) 智慧所證的真理：緣起的「三法印與一法印」

A、真理就在日常見聞的事物上

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。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。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^[1] 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。^[2] 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。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，也就在他能把真理完滿的洞達。

B、宇宙人生的真理——三法印

宇宙人生的真理，佛說有三：

(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。

(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。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。

(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。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，就可以得到生死苦痛的解脫了。

C、三法印即一實相印

上面三者，總名之為三法印，印有不可變更和確實性的意思。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。

⁽¹⁾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。⁽²⁾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」。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，無數塵刹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」。

因為大師勝解了空義，所以就與一般人不同！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。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——即使少分了解空義，對於行事，也必能契合時機，勇往直前。**

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。

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——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) 般若智慧與世間知識的不同

A、般若能徹底掀翻自性妄見而通達究竟真理

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。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。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。

B、世間知識不能免除自性妄見

至於普通的知識，大概可以分做兩種：(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。(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。

依佛法，^[1]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。^[2]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。

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）關於內心中的錯誤根本

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。

^[1]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。

^[2]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，以己意而主宰他，即計為我所。這種我——有我必有我所的計執，在生死輪迴中，實為一切執著一切苦痛的根本。⁵

⁵ 印順法師，《成佛之道》（增注本）（pp.345-347）：

次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。

補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。

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。

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。

我執和法執，為出生一切錯亂苦痛的根本，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。^[1]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。^[2]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。

所以學者應當了知空——即無常無我涅槃，是佛法中的最高真理，應遍觀一切法空。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。⁶

薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

對人，有補特伽羅我執；對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。

所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遭除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

⁶（1）印順法師，《中觀今論》（pp.245-247）：

我與法，即等於我與我所。（一）、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。

（二）、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。

（三）、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的我執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。

我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有所我才會有我，無我也就不成其為我所了。

（三）般若波羅蜜多心經

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。

1、心——心要、精要

心，可以有多種的解釋，然此處取心要、精要的意思。

（1）整個佛法，以大乘法為中心——大乘法即佛法的心要

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。

由此可知我的定義，不但是真實、不變、獨存。從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。

悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。^[1]離卻實我見，即成無我智。^[2]我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有所」？

這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為^[1]不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；^[2]如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。

^[1]佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。^[2]但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

上面說過，^[1]於一切法上執有自性是法我見，^[2]於有情上執有自性是補特伽羅我見，^[3]於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。

如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

^[1]^[A]小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。雖然是單刀直入，但由於悲願不深，世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。^[B]但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。

^[2]依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

（2）印順法師，《性空學探源》（pp.67-68）：

「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。

釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

唯有菩薩行的大乘法，纔是佛法中最究竟的心要。大乘法可以從三個意義去了解：(一)、**菩提心**，菩提心即以長期修集福德智慧，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。

(2) 大乘法中，以般若波羅蜜多法為中心——般若波羅蜜多即是心

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**。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。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。

從教典說：『一切經中般若經最大』。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。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》，用六離合釋來說，是持業釋，般若波羅蜜多即是心。

(3) 般若波羅蜜經中，以此經為中心——《般若波羅蜜多經》的心要

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。

(4) 結說

上面所說的心義，一、整個佛法以大乘佛法為主要為中心；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》。

2、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。

二、釋譯題 (p.168)

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。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。若欲詳知奘師歷史，請讀《大唐慈恩三藏法師傳》。

貳、正釋 (p.169)

經文都有初中後三分：⁽¹⁾初即序分，敘說法時處因緣聽眾等。⁽²⁾中為正宗分，正說當經義理。⁽³⁾後為流通分，即經末信受奉行、作禮而去等。

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。

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。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。⁷此經應該是《大般若經》裡的

⁷ (1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》(pp.614-615)：

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401—)譯。
- 2.《般若波羅蜜多心經》，唐玄奘於貞觀二三年(西元644)譯。
- 3.《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，唐開元二六年(西元738)，法月譯。
- 4.《般若波羅蜜多心經》，唐貞元六年(西元790)，般若 prajñā 等譯。
- 5.《般若波羅蜜多心經》，唐大中一三年(西元859)，智慧輪譯。
- 6.《般若波羅蜜多心經》，唐大中年間(西元847-859)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982—)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》。

華文的不同譯本，主體都是相近的。羅什與玄奘的譯本，沒有序與流通，但西元八世紀以下的譯本，都具備了序、正、流通——三分。般若、智慧輪、法成、施護譯本，序與流通都相同；惟有法月譯本的序分，多了觀自在菩薩請說一節。

古人以為這部經「出小品經」。其實，這部經以「中品般若」的經文為核心，……⁽¹⁾「舍利弗！……無智亦無得」，出於「小品本」的〈習應品〉。⁽²⁾「般若波羅蜜是大明咒，無上明咒，無等等明咒」，出於「小品本」的〈勸持品〉。

- (2)《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈3 習應品〉(大正8, 223a2-b6)：

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩習應七空時，不見色若相應若不相應，不見受、想、行、識若相應若不相應；不見色若生相若滅相，不見受、想、行、識若生相若滅相；不見色若垢相若淨相，不見受、想、行、識若垢相若淨相。不見色與受合，不見受與想合，不見想與行合，不見行與識合。何以故？無有法與法合者，其性空故。

舍利弗！色空中無有色，受、想、行、識空中無有識。

舍利弗！色空故無惱壞相，受空故無受相，想空故無知相，行空故無作相，識空故無覺

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。

相。

何以故？舍利弗！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦如是。

舍利弗！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法：非過去，非未來，非現在。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。亦無無明亦無無明盡，乃至亦無老死亦無老死盡；無苦集滅道；亦無智，亦無得。亦無須陀洹，無須陀洹果；無斯陀含，無斯陀含果；無阿那含，無阿那含果；無阿羅漢，無阿羅漢果；無辟支佛，無辟支佛道；無佛，亦無佛道。舍利弗！菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。舍利弗！是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見般若波羅蜜若相應若不相應，不見檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜若相應若不相應；亦不見色若相應若不相應，不見受想行識若相應若不相應；不見眼乃至意，色乃至法，眼色識界乃至意法識界若相應若不相應；不見四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切種智若相應若不相應。如是，舍利弗！當知菩薩摩訶薩與般若波羅蜜相應。」

【另參見《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉（大正 25，327b19-328c11）】

- (3) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 9〈34 勸持品〉（大正 8，286b10-c23）：

爾時，佛告釋提桓因言：「憍尸迦！汝當受是般若波羅蜜，持、讀、誦、說，正憶念！何以故？若諸阿修羅生心，欲與三十三天共鬪。憍尸迦！汝爾時當誦念般若波羅蜜，諸阿修羅惡心即滅，更不復生。憍尸迦！若諸天子天女，五死相現時，當墮不如意處，汝當於其前，誦讀般若波羅蜜，是諸天子、天女，聞般若波羅蜜功德故，還生本處。何以故？聞般若波羅蜜有大利益故。」

「復次，憍尸迦！若有善男子、善女人，若諸天子、天女，聞是般若波羅蜜經耳，是功德故，漸當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？憍尸迦！過去諸佛及弟子，皆學是般若波羅蜜，得阿耨多羅三藐三菩提，入無餘涅槃。憍尸迦！未來世諸佛，今現在十方諸佛及弟子，皆學是般若波羅蜜，得阿耨多羅三藐三菩提，入無餘涅槃。何以故？憍尸迦！是般若波羅蜜，攝一切善法，若聲聞法，若辟支佛法，若菩薩法，若佛法。」

釋提桓因白佛言：「世尊！般若波羅蜜，是大明呪，無上明呪，無等等明呪！何以故？世尊！是般若波羅蜜能除一切不善，能與一切善法。」

佛語釋提桓因言：「如是！如是！憍尸迦！般若波羅蜜是大明呪，無上明呪，無等等明呪！何以故？憍尸迦！過去諸佛因是明呪故，得阿耨多羅三藐三菩提；未來世諸佛，今現在十方諸佛，亦因是明呪，得阿耨多羅三藐三菩提。因是明呪故，世間便有十善道，便有四禪、四無量心、四無色定，便有檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，四念處乃至十八不共法。便有法性、如、法相、法住、法位、實際。便有五眼，須陀洹果乃至阿羅漢果、辟支佛道，一切智、一切種智。憍尸迦！菩薩摩訶薩因緣故，十善出於世間，四禪、四無量心，乃至一切種智，須陀洹乃至諸佛，出於世間。譬如月滿照明，星宿亦能照明。如是，憍尸迦！一切世間善法、正法，十善乃至一切種智，若諸佛不出時，皆從菩薩生；是菩薩摩訶薩方便力，皆從般若波羅蜜生。是菩薩摩訶薩以是方便力，行檀那波羅蜜乃至禪那波羅蜜，內空乃至無法有法空，四念處乃至十八不共法，不證聲聞、辟支佛地，亦能成就眾生、淨佛國土，壽命成就、國土成就、菩薩眷屬成就，得一切種智，皆從般若波羅蜜生。」

【另參見《大智度論》卷 58〈34 勸受持品〉（大正 25，468a17-470a14）】

- (4) 《大般若波羅蜜多經》卷 4〈2 學觀品〉（大正 5，17b25-18a29）。

甲一 標宗 (pp.170-178)

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空⁸，度一切苦厄⁹。

此是總標，以下即是解釋此三句的。此三句中⁽¹⁾有人有法，⁽²⁾有因有果。⁽¹⁾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。

⁽²⁾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。

一、觀自在菩薩

(一) 觀自在的菩薩

「觀自在菩薩」，即般若觀慧已得自在的菩薩，不一定指補怛落迦的觀世音菩薩。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。

⁽¹⁾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，即是般若觀慧的作用。⁽²⁾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。

用經文來解釋，⁽¹⁾照見五蘊皆空即是觀，⁽²⁾度一切苦厄即得自在。

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、凡是能觀察真理獲得痛苦解脫者，都名觀自在菩薩——本經指後者。

⁽¹⁾經上說八地以上的菩薩，得色自在、心自在、智自在，為菩薩的觀自在者。⁽²⁾然菩薩登地，通達真理，斷我法執，度生死苦，即可名觀自在。⁽³⁾就是勝解行者，能於畢竟空觀修習相應，也可以隨分得名觀自在了。

(二) 菩薩——菩提薩埵

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。

1、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。

2、薩埵——有情

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。

3、菩提薩埵——覺有情（有覺悟的有情）

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。

⁸ 智慧輪譯本作「五蘊自性皆空」：《般若波羅蜜多心經》卷1（大正8，850a14）：「照見五蘊自性皆空」。梵本作“tāmś ca svabhāva-sūnyān paśyati sma.”

⁹ 梵本及施護譯本等無「度一切苦厄」一句。羅什、玄奘、義淨、般若等譯本有此句。

(1) 具智慧分的有情

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。

(2) 追求覺悟的有情

又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色、名位上。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。

(3) 覺，是菩薩上求的；有情，是菩薩下化的

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。

(4) 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。^[1]凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。^[2]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。

二、行深般若波羅蜜多時

「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，¹⁰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』。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：『大分深義，所謂空也』。

¹⁰ 印順法師，《成佛之道》（增注本）（pp.366-367）：

依經文的敘述去了解，^[1]在五事具足的，於一切法無自性空，能成立一切法，能修能證的根機來說，這還不是了義教嗎？^[2]如根機不夠，五事不具足，於一切法無自性空，不能成立一切法，或者破壞一切法，這才成為深密難解，而需要佛的淺顯解釋了。

龍樹論意也如此：如大海，^[1]人以為極深，^[2]而羅睺羅阿修羅王，站在大海裏，水不過臍，這深個什麼呢！又如山民聽說鹽能美味，就抓一把鹽來吃，結果是鹹苦不堪。鹽能美味，^[1]這在一般人，是怎樣的明白，^[2]而在無知的山民心裏，卻成為秘密難懂了。

所以深與不深，密與不密，不在乎法的本身，而在乎聽眾的根機。這樣，《般若經》等說一切法無性空，一切唯名唯假，^[1]對般若法會的根性來說，是究竟的了義教。^[2]不過在五事不具的根性看來，深而又密，這所以又要解釋一番，淺顯明了，能信能解，覺得這才是了義法門。

三、照見五蘊皆空

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。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。

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。

色蘊的色，不是青黃等色，¹¹也不是男女之色。此色有二義：一、質礙義，二、變壞義。

¹¹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。²變壞義是：有體積而存在的，受到另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的。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。

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：

一、受蘊：在我們與外境接觸時，內心上生起一種領納的作用。¹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；²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。³另有一種中容的境界，使人起不苦不樂的感覺，此名捨受。

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。

三、行蘊：¹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。²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。

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，¹一方面是一切精神活動的主觀力，²一方面即受、想等綜合而成為統一性的。

¹¹ 印順法師，《般若經講記》（p.190）：

眼根所取的是色境，即¹青、黃、赤、白——顯色，²長、短、高、下、方、圓——形色等。

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。

有些小乘學者以為佛說五蘊無我，我確是無的，而五蘊法是有情組織的原素，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。

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。事物若有實體性，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。

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，智慧深刻者，即能知其法空，所以說行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。

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

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。佛法是要人⁽¹⁾在存在的現象上去把握本性空，⁽²⁾同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。

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」。

四、度一切苦厄

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。¹²

¹² 印順法師，《般若經講記》（pp.144-146）：

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

⁽¹⁾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。⁽²⁾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。

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。

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

丁一 修般若行

※標宗中「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」的解釋

戊一 廣觀蘊空

己一 融相即性觀——加行 (pp.179-183)

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皆空的。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。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。

一、空與有「不異（離）、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。

⁽¹⁾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」。

消滅他。從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。…〔中略〕…

從引發苦痛的環境說：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）。…〔中略〕…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。

^[2]有人聽了，以為空是沒有，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。

（一）小乘「超越」，生死涅槃差別而離世；大乘「內在」，生死涅槃無別而入世

佛法作如是說，有其特殊意義。^[1]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、回、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。不過體驗的境地，有淺深，有真偽。

佛法的目的，在使人淨除內心的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。^[1]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。^[2]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。

^{[二][1]}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。^[2]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』。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。

^{[三][1]}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。^[2]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。大乘的體驗，不妨說是「內在」的。

（二）宗教體驗皆可判別：洗盡情見、貫徹二諦中道，即保證佛法的究竟無上

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。

（三）「以有空義故，一切法得成」——「色即是空，空即是色」

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，^[1]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。^[2]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。可知色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。

^[1]常人於此不了解，以為空是沒有，不能現起一切有。^[2]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』。本經所說：色即是空，空即是色，即說明此空色不相礙而相成的道理。

二、「空」是遍一切法的根本真理；能在一法達法性空，即能於一切法通達

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 (pp.183-189)

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。¹³

是故空中無色，無受想行識。

一、依加行慧的「空有相即」觀，現證中道的「諸法空相」

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』的中道實證。

二、不能畢竟空而戲論「空有相即」，即偏於內在，每墮神論甚至善惡不分

^[一]上來說：^[1]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，成為厭離世間的沈空滯寂者。^[2]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。

^[二]^[1]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。^[2]不知^[A]《華嚴經》說：『有相無相無差別，至於究竟終無相』；^[B]《中論》說：『眾因緣生法，

¹³ 此句，梵本作“sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā anuṭpannā aniruddhā amalā na vimalā nonā na paripūrṇāḥ”「一切法是具有空性之相的，[並且]是不生的、不滅的、不垢的、不淨的、不滅的、不增的」，與英譯本之文意稍有不同，即「不生的、不滅的、不垢的、不淨的、不滅的、不增的」是描述一切法。

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』。無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。^(C)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」。

三、中道實證，是內在的超越——證真，當然即是超越的內在——達俗

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。

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。

此空性，本經以不生不滅，不垢不淨，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。

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。

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，但不是不可知論者，倘能⁽¹⁾依性空緣起的正論來破除認識上的錯誤——我執法執，⁽²⁾般若慧現前，即能親切體證，故佛法是⁽¹⁾以理論為形式⁽²⁾而以實證為實質的。

⁽¹⁾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，無受想行識。

⁽²⁾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者不同。

⁽³⁾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。

四、不能體貼經義，落入圓融的情見：即空即假即中

中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以為⁽¹⁾色不異空是空觀，⁽²⁾空不異色是假觀，⁽³⁾色即是空，空即是色是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義。

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⁽¹⁾前四句明圓教，⁽²⁾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。

五、中道實證的坦途：觀察「空有相即」，而證「諸法空相」

應該明白：⁽¹⁾菩薩修學般若時，觀察^(A)諸法從緣起，所以自性空，^(B)諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；⁽²⁾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⁽¹⁾首標五蘊皆空，⁽²⁾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。⁽³⁾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！

六、從否定「相對的二（六不三對）」，顯示「絕對的空相」

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，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。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。

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』，所以這些相對的——二法否定了，我們不應執為一體，如還有所執，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。

七、只舉「不生不滅、不垢不淨、不增不減」顯示空性的意義

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。

（一）約世間所知：自體、性質、數量

依世間所知的方面講，以六不三對來顯示，有他恰當的意義。⁽¹⁾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。⁽²⁾垢淨，是就性質上說的：垢即是雜染，淨是清淨。⁽³⁾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。

（二）約菩薩的證空

如專約菩薩的證入空相說，即通達諸法自性空，⁽⁻⁾⁽¹⁾空非先有後無，或本無今有的，所以說不生不滅；⁽²⁾空性離煩惱而顯，然在纏不染，離纏也並非新淨；⁽³⁾空不因證而新得，不因不證而失去，所以也就沒有增減。⁽²⁾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 (pp.189-197)

一、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。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，外有所取的六塵為對象。

眼等前五根，⁽¹⁾不是可見的眼、耳、鼻、舌、身，這不過扶護五根的，名為扶根塵。⁽²⁾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。

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，⁽¹⁾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；⁽²⁾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。

此六根是能取方面的，⁽¹⁾眼根所取的是色境，即青、黃、赤、白——顯色，長、短、高、下、方、圓——形色等；⁽²⁾耳根所取的是聲音；⁽³⁾鼻根所取的是香臭；⁽⁴⁾舌根所取的是味，即酸、甜、苦、辣等；⁽⁵⁾身根所取的是觸，即冷、煖、細、滑、粗、澀、軟、硬等；⁽⁶⁾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。

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，即是說：這是一切精神活動所依而得生起的。

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，而應知眼等空無我了。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。

二、十八界空

無眼界乃至無意識界。

此明十八界空。「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。

為什麼六根、六塵、六識都叫做界呢？今取種類義。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。

^{〔一〕}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。^{〔二〕}此十八界是從完成認識作用不同說：^{〔1〕〔A〕}從認識的徑路說，有六；^{〔B〕}從構成認識的主要條件說，有三——根、境、識。^{〔2〕}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。

這種認識作用的分類，^{〔一〕}和唯物論者不同。^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。^{〔二〕}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。

^{〔一〕}以此十八界明無我，^{〔二〕}而十八界各各是眾緣所成的，求其實性不可得，故也是畢竟空寂。

三、十二緣起性空

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

（一）緣起流轉門性空

此觀十二緣起性空。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：『此有故彼有，此生故彼生』。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。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。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。^[1]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，^{[2][A]}有生起的潛能，即有果生，^[B]無即不生，故推求所以有生的結論，是有緣生。

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，依生死身而又起無明，如環的無端。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，就在了知十二緣起的法則，『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」。

（二）緣起還滅門性空

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。佛說此還滅緣起，為「此無故彼無，此滅故彼滅」。^[1]既滅與無是緣起於生的否定，是不離緣起的，^[2]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」。

（三）緣起如虛空不可盡

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。

緣起的意義很深，所以佛對多聞第一的阿難說：『緣起甚深』。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。如《大般若經》說：『菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡』。

四、四諦空

無苦集滅道。

此觀四諦空。^[1]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**。^[2]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**。^[3]從因生果，非不可滅，苦滅即得解脫，是**滅諦**。^[4]欲得苦滅，須依滅苦之道，道即道路方法，由此可以脫苦，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。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』。

苦集二諦明有漏的世間因果，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〉。

五、能證智與所證理空

無智亦無得。

此觀能證智與所證理空。英法師在《般若·學觀品》，譯智為**現觀**，此處隨順羅什三藏的舊譯。**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。總之，對智為理，對行為果。

此智與得，本經皆說為「無」者，此是菩薩般若的最高體驗。^[1]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**。^[2]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**。^[3]能所不可得，所以能證智與所證理，也畢竟空寂。

^{[1][A]}前說五蘊、十二處、十八界空，此是就事象的分類說，屬於事；^[B]十二緣起、四諦，是從事象以顯理說，屬於理。^[2]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 (pp.197-198)

以無所得故。

※一切法「無所得（自性不可得）」，故一切皆「空」

這是對於照見一切皆空所提出的理由。一切法所以無不皆空，^{〔一〕}^{〔1〕}有以為空是外境空，內心的精神不空，這是境空心有論者。^{〔2〕}有以為空是除去內心的錯誤，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。^{〔二〕}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」。

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。

^{〔1〕}從理論上說，以一切法本不可得，說明蘊等所以是空；^{〔2〕}從修證上說，即以無所得慧所以能達到一切法空性。

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。

丁二 得般若果

※標宗中「度一切苦厄」的解說

戊一 涅槃果——三乘共果 (pp.199-200)

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，不是知識的論辨，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。

^{〔一〕}「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』。^{〔1〕}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。^{〔2〕}菩薩離煩惱執障，能心中清淨。

^{〔二〕}「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。^{〔1〕}經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏¹⁴、死畏、大眾威德畏。^{〔2〕}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。

¹⁴ 不活畏：又作不活恐怖。五怖畏之一。初修行之人雖行布施，猶存我想，尚愛自身，深恐爾後難維生計，故常積存資財，未能盡施所有，稱為不活畏。（《佛光大辭典》（一），p.983）

^{〔三〕}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」。^{〔1〕}顛倒，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。^{〔2〕}夢想，即是妄想，即一切顛倒想。

^{〔四〕}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。

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 (pp.200-202)

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；^{〔1〕}聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；^{〔2〕}菩薩雖能普遍，然如十三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；^{〔3〕}唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。

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。所以什公說：菩提是『老般若』。¹⁵

^{〔1〕}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。

¹⁵ 印順法師，《般若經講記》(pp.7-8)：

^{〔一〕}空、般若、菩提之轉化：《智論》說：『般若是一法，隨機而異稱』。如大乘行者^{〔A〕}從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；^{〔B〕}如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《智論》說：『未成就名空，已成就名般若』。^{〔3〕}般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：『因名般若，果名薩婆若』——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若。

約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：『般若是一法，隨機而異稱』。

^{〔二〕}般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：^{〔1〕}般若如金，^{〔2〕}方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩^{〔1〕}初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，^{〔2〕}即能引發無方的巧用，名為方便。經上說：『以無所得為方便』。假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了！

所以，般若與方便，不一不異：^{〔1〕}般若側重於法空的體證；^{〔2〕}方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《智論》這樣說：『^{〔1〕}般若將入畢竟空，絕諸戲論；^{〔2〕}方便將出畢竟空，嚴土熟生』。

^[2] 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』。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。

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^[1]無上正等菩提，約究竟圓滿說，唯佛能證得。^[2]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。^[1]不過聲聞者至此，即以為究竟，^[2]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。所以龍樹說：『無生是佛道門』。¹⁶

丙二 喻讚般若德 (pp.202-203)

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。咒是一般印度人所信為有極大妙用的；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》意如此。所以說：「故知般若波羅蜜多，是大神咒」等。^[1]大神，喻讚般若具有極大的力量；^[2]「大明」，喻讚般若的能破一切黑暗愚癡；^[3]「無上」，喻般若為一切法門中最，沒有更過其上的。^[4]涅槃為無等法，非一切可及，而般若如涅槃，所以名為「無等等」。^[5]《大般若經》中尚有『是一切咒王』句，喻讚般若為一切法門之王。

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」。

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。

¹⁶ 印順法師，《中觀今論》(pp.27-28)：

《十地經》第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法」。無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。關於這點，《智度論》卷七五說：「得無生忍、受記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生」。依於此義，故卷五說：「無生忍是助佛道門」。這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

乙二 曲為鈍根說方便 (pp.203-205)

故¹⁷說般若波羅蜜多咒¹⁸，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

- ◎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！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，作成密咒的形式而附以「是大神咒」等之後。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。

¹⁷ 若依梵本 “satyam amithyatvāt”，此「故」字屬上一句，即「真實，不虛故」。

¹⁸ 此句梵本作“prajñāpāramitāyām ukto mantrah”，可譯為「關於般若波羅蜜，一咒語[於此]被宣說」，意即「有一關於般若波羅蜜之咒語在此被宣說」。