諦觀全集經釋五

般若波羅密多心經講記

心經十二講

演培法師 講述



01455655

港台书

B94
200913

諦觀全集經釋七

般若波羅密多心經講記

心經十二講

演培法師 釋譯



般若波羅密多心經講記
心 經 十 二 講

諦觀全集
E06

釋註者：演培法師
定　價：新台幣 **360** 元整

郵撥帳號：**0111208-1** 號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段 **168** 號 **1-2** 樓
電　話：**(02)28736629**
傳　真：**(02)28736709**
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第 **1679** 號
中華民國 **77** 年 **3** 月初版　**94** 年 **5** 月五刷

HEAVENLY LOTUS **PUBLISHING CO., LTD.**
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$360 元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿 **500** 元另加掛號費 **50** 元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-665-059-3

般若波羅密多心經講記

歐淨敏記

目次

一 般若波羅密多心經講記……一——一三〇

序……一

一 本經的譯者……五

二 本經的經題……一一

三 經文的解說……三三

二 心經十二講……一三一——一九四

第一講 眞理的智慧……一三一

第二講 從理論到實踐……一四二

第三講 色卽是空……一五四

第四講　無限的生命……一六七
第五講　徹悟於空……一七八
第六講　因緣的覺悟……一八八
第七講　四種正見……二〇〇
第八講　無所執著……二一六
第九講　無有恐怖……二三一
第十講　眞實不虛……二四七
第十一講　人生的眞言……二六三
第十二講　開發的奧義……二七八
譯校後言……二九〇

自序

佛在一代時教中，所說波羅密多，本是很多的，如說六波羅密多，或說十波羅密多，或說八萬四千波羅密多，甚至說無量無邊波羅密多。雖則說有這麼多，但以般若波羅密多爲最重要，因爲這是成就一切波羅密多的根本，亦是能夠發生一切功德之母。所以我佛如來，特別廣爲宣說，以喚起聞法者的重視。

原來般若在佛法中，實是最尊貴的一法，若問世法與佛法的差別何在，可說就在有無般若，所以般若不特爲世間一般凡夫所應尊重，就是三世諸佛亦所共尊的。爲什麼如此？大般若經說：「一切如來應正等覺，已得無上正等菩提，今得無上正等菩提，當得無上正等菩提，皆因如是般若波羅密多。由此因緣，甚深般若波羅密多，於諸如來有大恩德。是故諸佛常以佛眼觀視，護念甚深般若波羅密多」。又說：「甚深般若波羅密多，是諸佛母；甚深般若波羅密多，能示世間諸法實相……甚深般若波羅密多，能生諸佛，能與諸佛作所依處」。正因爲般若有着這樣不可思議的殊勝妙用，諸佛不特尊重般若，而且恭敬讚歎般若。佛法的全體就是般若，諸佛之法無不從般若

海中流出。我人今天修學佛法，豈可忽視甚深般若？

學佛要以積聚無邊福德爲旨，假定沒有般若怎麼能夠成辦？不說出世間的大事，須要般若智慧，就是在這現實世間，如果眞正要做什麼，設或沒有智慧，亦不能做得成功，不特要有智慧，而且還要高度的智慧，若無較高度的智慧，縱然去做自己所要做的事，亦不能做到成就。世間法尙且如此，何況出世間法？世間學，如科學、哲學等，雖不能說它沒有智慧，但決不能夠說爲佛法的般若智慧。因爲這些智慧，以佛法的觀點批判，都從分別構思中來，不特不能契證諸法空相，且障契證諸法空相的般若慧之開顯，所以佛法不重世俗智，而重般若的無分別慧。

般若空慧，不但能夠契證諸法空相，且能斷除分別妄見至於究竟，以是，自我大聖釋迦創立佛教以來，中印佛教學者，講說般若特多，尤其爲般若宗要的心經，更爲歷代佛教學者之所講說。五十二年新正，我在香港弘化，順爲奘公塔寺募款，得諸法師及居士贊助，成績頗爲可觀。爲使一代聖僧的塔寺早日完成，諸大法師及靜濤楞眞居士等，復發起籌募玄奘三藏塔寺講經法會，請我選講奘公譯的經典，以便宣揚奘公的盛德。我想，心經爲般若宗要，般若又爲佛法宗要，而我國學佛者讀心經的亦特別

多，乃決定爲衆宣講般若波羅密多心經。

憶講此經，時值新春，既多世俗應酬，又無參攷典籍，只就所知，略爲解說，不意淨敏居士，每晚予以筆記，隔日送來求正，因爲無暇閱改，乃將該稿攜越，在越弘化之餘，略予修正補充，成爲心經講記。適元果法師索稿，乃將講記陸續發表於香港佛教。

五月由越南來星馬，復應星洲佛教總會之請，於菩提學校大禮堂，爲衆宣講心經七日，法會之盛，得未曾有。至十二月上旬，又應怡保宗鑑法師領導的正修社之請，在該社講心經七日，聽衆亦極踴躍。出國弘化一年，心經凡講三次，可見本經的契理契機。

當我在星講心經時，曾有精通英文的佛教青年，問我講的心經有無講義，願將我的講義，譯爲英文流通。由於這個因緣，我就想到心經講記的出版，當即承李俊承主席、畢俊輝居士等，發心樂施淨資，得以早日問世。初版二千一百本，很快的贈閱一空。陳輝煌老居士，感於本講記的通俗易解，特別對奘公盛德的讚仰，很能啓發一般人們對於佛教的信心，特又發心集資，再版二千本，以善結法緣。凡斯諸增上緣，在

此一併誌謝！香港覺如居士，發心負責印行，功德尤爲無量！

佛曆二五〇八年一月二十二日序於靈峯菩提學院

般若波羅密多心經講記

——民國五十二年正月講於香港東蓮覺苑——

一　本經的譯者

諸位法師！諸位居士！今天可說是香港佛教界最歡喜的一天，因爲在這一天中，諸位的眼耳二根，都得到了利益。如佛聯會於今日下午舉行春節聯歡大會，大家踴躍參加，看到很多有關佛教的遊藝表演；現在晚上大家又集合在一起，或演說佛法，或聽聞佛法，又是一番盛況，所以今天是香港佛教界最高興最歡樂的一天！但這不是說聽得好看得熱鬧就算幸福，而是眞正會得見聞的人，從這見聞中，就可得到佛法的受用！因爲如此，我要乘諸位身心，沐浴在法樂中時，再向諸位祝福，祝福諸位於歡喜快樂之餘，人人得到眼耳二根的圓通！

這次在此要爲諸位講的經，就是般若波羅密多心經，簡單說爲心經，亦卽中國佛

教徒早晚必誦和常誦的一經，雖說經文很短，但却極爲重要，因這是屬於般若經中的一種。本來，凡是經典都是佛說的，而佛於一代時教中，說得最多的莫過於般若，就已譯來中國而收在藏經中的，計有七百二十卷之多。但把般若心要爲我們概括提出來的，則是現在講的心經。本經的字數，雖不過二百六十字，因爲是全部般若的心要，加以便於讀誦受持，所以在中國，不論是教界，不論是民間，都知道有這麼一部經。如出家的佛教徒，其他的經可能不會念，心經總是會念的。念誦心經，不僅由於文短易記，要還由於有其感應，如奘公遠去印度求法，就因讀誦心經，得免各種險難！

佛教的經典，都是從印度來的，印度的佛經，是由梵文寫成的，我們要想知道佛經，必須經過一番翻譯，因印度的語言文字，與中國的語言文字，相差是很遠的。溝通中印文化，或將佛法介紹到中國來，其間一定要有精通中印兩國語文的學者，從事翻譯，然後國人方能了解。關於翻譯，是件重要的事，如我現在所說，只是普通語言，但從來沒有聽過的，聽來總是不懂的，在此情形下，一定要有翻譯才行。釋尊在世說法，只要六種成就，可是到了現代，由於交通方便，彼此來往頻繁，思想的交流，語言的交換，就須借重翻譯，所以現在說法，要有七種成就，即要加一翻譯成就，不

然的話，要說佛法，是很困難的，縱然在說，聽的人不懂，亦是徒然的。

不但聽聞佛法如此，就是讀誦經典亦然，如把梵文或巴利文經典放在我們每個人的面前，由於我們沒有學過這種文字，看來好像只是一幅圖畫，根本不知其中說的什麼，當然更談不上對它生起敬仰心了。所以定要把它譯成中文，然後我們才能受持讀誦。因此，一經的譯者，是異常重要的，對我們來說，功德也是很大。諸位試想想看：假定沒有古往大德，經過千辛萬苦爲法，不休不息的從事翻譯，出於佛陀兩千年後的我們，怎麼會有佛法聽聞？又怎能得讀誦經典？所以歷來講經法師，在講每部經前，先要介紹譯者的簡史，並略稱揚譯者的功德，以促起聽聞佛法的人，對譯者生起高度的敬意。因此，現在我也來把本經譯者的歷史，先對諸位作一簡略的說明。

考心經譯來中國，前後有幾種不同的譯本。計從南北朝初直至清末止，由於時代不同，譯者不同，傳譯來中國的，共有七種之多。首先譯此經的，是姚秦時代鳩摩羅什三藏法師，名爲般若波羅密多大明咒經。什公爲中國佛教翻譯界最負盛名的譯經大師，凡爲什公所譯的經論，亦頗爲中國佛教學人之所愛好讀誦和弘揚。其次譯此經的，是大唐玄奘三藏法師，名爲般若波羅密多心經。奘公亦爲中國佛教翻譯界享有盛譽

的名德，而且是位譯述最豐富的大翻譯家，爲古今翻譯界所一致推崇。如分別這兩位大譯師，我們可以這樣說：什公所譯的，重在性空系的教典；奘公所譯的，重在法相系的教典。兩位大師，在中國譯經史上，眞可說是各放異彩，各有千秋！

第三種譯本，名普徧智藏般若波羅密多心經，是唐時摩竭提國三藏沙門法月所譯；第四種譯本，亦名般若波羅密多心經，爲唐末時罽賓國三藏般若共利言等譯；第五種譯本，亦名般若波羅密多心經，爲唐時大興善寺三藏沙門智慧輪所譯；第六種譯本，亦名般若波羅密多心經，爲大德三藏法師沙門法成譯；第七種譯本，名爲佛說聖佛母般若波羅密多經，是宋初西天三藏施護所譯。此外，近代有人將西藏文的心經譯成漢文，內容與施護所譯大致相同。如連此譯計算，應有八種不同譯本。除這，相傳不空和慈賢二大師，亦曾譯有心經，不過爲今大藏經中所無，可能是失傳了。假使合此算上，中國所譯心經，應有十種譯本，可以說爲譯得最多的一部經了。

譯本雖有這麼多的不同，但爲中國佛教徒所常讀誦、講說、研究的心經，並且爲其造了很多註釋的，只有玄奘三藏的譯本。由此亦可了解奘公所譯的經典，是最正確，最穩妥，而文字亦用得最工整的。正因如此，中國佛教徒才特別喜歡讀誦、講說、

註釋奘公所譯的經論。奘公的譯典所以受人重視，一因他精通中印兩國文字，二因他的翻譯態度很認眞，每一字每一句，都不絲毫苟且。玄奘大師靈骨建塔奉安緣起文中說：「一義未安，逡巡寒暑，一言互異，斟酌至三」。所以奘公譯經，不是馬虎了事，一字一句，都曾經過再三思考，使得每一文句，都很暢順流利而後已。可見一位譯者的譯典，得以普徧的流傳後世，是有其原因的，並不是偶然的。

講到奘公，玄奘之名，在中國民間方面，也許沒有很多人知道，但一說到唐僧，凡是讀過或聽過西遊記的人，可說沒有不知道的，所以是位很出名的高僧。奘公不獨在中國很著盛名，就是在世界上亦很著名。如我曾經到過幾個南方佛教國家，有時與他們談到中國過去的高僧大德，隨便提出那一位，他們總是搖搖頭，表示不知道，但一提到唐玄奘，他們就會點點頭，表示很知道。原因奘公作有一本書，叫做大唐西域記，可以說得上爲世界地理學著作的鴻寶，共有十二卷。自從此書爲世界學者發現，不獨亞洲人知有玄奘法師的大名，就是世界各國學者也都知道我國有這麼一位高僧，並極重視大唐西域記這書，而予以最高的評價！

世界學者爲什麼這樣重視大唐西域記？要知古代印度是最不重視歷史和地理的，

學者要想了解古代印度的歷史和地理，眞是一件很困難的事。奘公去印求法，每到一個國家，都有詳細記載，所以大唐西域記，替印度保留了許多歷史和地理的資料。法國有位專門研究中亞印度地理歷史的學者沙畹說：「法顯、宋雲的記述，固爲有價值的作品，然不足與六四六年玄奘的西域記及慧立的三藏法師傳相提並論。玄奘曾自西至東，自北至極南，周遊印度，其足跡未至之處，則據可靠之說予以記載，彼爲今日一切印度學家之博學的嚮導。今日學者得以整理七世紀印度不明瞭的歷史地理，使黑暗中稍放光明，散亂中稍有秩序者，皆玄奘的功勞」。西域記一書的價值之高，於此可見。

不唯如此，近代西方學者盡力搜集印度史料，咸認奘公和法顯目擊所有的記載，爲最可信賴的史料，亦爲治印度史的標準尺度。特別是大唐西域記，西方學者認爲是史地學的瓌寶，學術界之光，英、法、德、俄學人，自發見玄奘西域記一書後，百餘年來不斷的研究此書。據我國學人所見告訴我們說：西方關於玄奘著作目錄，其最重要的作品，就有五十九項之多，其主要爲西域記與玄奘傳的翻譯，以及關於歷史的地理學之考究。今我所以說明這點，是顯示各國學者都極重視大唐西域記，以及對於奘

公法師的尊重。有說：吾國人物，爲西方人所注意的，以玄奘爲第一人。根據這點，今天我們一想到奘公，應如各國學者一樣尊重和紀念奘公才是。

馳譽國際學界的奘公，其崇高偉大處，亦漸爲我國學人之所體認，所以奘公靈骨由日迎回臺灣來供養時，各方對這位前無古人的聖僧備致讚揚。如說：從宗教界的立場來看，他是一位最偉大的宗教家；從學術界方面來看，他是一位最偉大的學術研究者；從思想界角度來看，他是一位最傑出的思想家；從旅行界的眼光來看，他亦是一位氣魄大而極富冒險精神的旅行家；從翻譯界觀點來看，他是一位譯述最豐富而又最認眞的大翻譯家；就是站在留學的立場看，奘公亦可稱爲開留學風氣的先導人物，難怪有人譽爲留學生之聖人；再就宗教界方面來說，無疑他又是一位爲教熱忱的大宗教家。總之，不論從那一角度看，這位不世出的聖僧，都值得我們紀念和崇敬！

可是這麼一位偉大而崇高的聖僧，他的生世怎樣，想爲多數人所樂知，現在略說一點：

奘公是我國河南偃師縣人，俗姓陳，父親名叫陳惠，曾經做過江陵令。有兄弟四人，奘公爲最幼的一子，俗名陳褘。當年幼的時候，就表現出與衆不同的地方。據傳

記告訴我們說：不是雅正的典籍絕對不看，與現在的一般小孩，終日喜歡蹓躂街頭，看連環圖或小說等，有着很大的不同。通常說一個小孩的模仿性很大，但模仿得好，自不成問題，如模仿不好，便不成器了。奘公幼時，假使不是聖賢豪傑的風度，絕對不學習的，至於童幼之黨，更不交接加入，眞正可以說是風度不凡的少年，所以得成佛門的法器。

他的父親，不僅是個愛民如子的好官，而且是位精通儒術的學者，棄官歸隱以後，在家課子讀書。當奘公年八歲時，他的父親教他讀孝經，講至曾子避席一章時，師忽離座整衣侍立，他的父親覺得很奇怪，便問他道：「你在聽講聽得好好的，爲什麼突然站起來？」奘公肅然起敬的回答說：「昔日曾子聽老師講孝經，尙且懂得避席而起，兒今親秉慈訓，怎麼可以安然坐在這裏聽講？」其父聽他這樣說明以後，知他將來一定成爲大器，所以對他格外加意護持，予以善爲指導。奘公是個通情達理的孩子，從此也就更加知道上進！我們從他這一作爲，也就看出師與一般兒童不同。因此，我們知道，一個人的成就，不是偶然的，而是有其特別質素的。

奘公十歲時，其父忽然棄養，頓失所依，於是就去洛陽淨土寺，依其兄長捷法師

，學習經典。到十三歲時，在位的隋煬帝，下令度僧，規定只錄取二十七名，而參加考試的，有數百人之多，奘公年齡既輕，學識又復不夠，要想出家，原本是不可能的，但他並不立刻離開考場，總在門外徘徊又徘徊，走去又走來，考試官鄭善果見了，就以好奇的口吻去問奘公道：「你在這裏來去徘徊，是不是想出家」？「是的，不過我的年齡不合，不知能否破格錄取」？奘公這樣回答。鄭善果進一步的又問：「發心出家當然是很好的，但你是以什麼志願而出家呢」？奘公經此一問，答出如下兩句的驚人之語：「意欲遠紹如來，近光遺法」。遠紹如來，就是紹隆佛種，立志成佛；近光遺法，就是發揚光大如來所遺留下來的教法，使之永遠流傳不絕。這兩句話，不獨當時鄭善果聽了，深爲嘉許，逾格錄取，就是我人今日聽了，亦覺不同凡響，極值稱歎。善果破例准他出家後，對諸同僚予以讚美說：「誦業易成，夙骨難得，若度此子，必爲釋門偉器，但恐果與諸公不見其翔翥雲霄，灑演甘露耳」。奘公受知鄭善果，得以出家爲僧，使中國佛教產生這麼一位偉大高僧。我們今天受到奘公的法乳之恩，不僅要對奘公表示高度的感德，即對鄭善果先生亦應表示相當的敬意！

奘公出家後，要以求法爲務，在其求法過程中，長安有兩位佛學權威，就是法常

、僧辯二大德，前者以善究攝大乘論聞名，後者以精通俱舍論見稱。奘公文質俱佳，從其受學以後，獲益獨多，二大德面讚奘公說：「汝可謂釋門千里之駒，再明慧日，當在爾躬，恨吾輩老朽，恐不見也」。又有名僧基法師每顧而這樣的說：「余游講壇多矣，未見少年神悟若斯人也」。還有相州慧休法師亦曾對人這樣歎道：「希世若人，爾其是也」！一個青年僧人，獲得這麼多的大德讚美和賞識，自然是非常人物，如果用佛教話說，可說奘公是位過來人。所以能在青年時代，處處表現非凡的氣概，與衆不同！

奘公未去印度前，在國內四方求法，所學經論幾遍，特別是眞諦三藏傳來的攝論、俱舍，更有心得，有時亦到各處弘法，已成一位有名的弘法法師。但他對於自己所學的，並未感到滿足，主要由於諸師所說紛歧，很難判斷誰是誰非，於是乃立誓遠遊西方，以決所疑。如慈恩傳說：「師既徧謁衆師，備餐其說，詳考其義，各擅宗途，驗諸聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方，以問所惑」。奘公所疑惑的，不是佛法眞理，而是譯師們的譯筆問題。佛法是出於印度的，這除了去印直探佛法本源，還有其他什麼辦法呢？由於有了這樣的動念，所以不顧一切困難危險，誓去印度尋求

正法，不達目的不止。

我常說：現在的人眞有福了，有時坐在家裏，亦可聽到佛法，如扭開收音機或錄音機就可以了。可是奘公到印度去求法，並不像我們現在這樣容易。據大唐西域記及慈恩三藏法師傳告訴我們：古代交通不便，沿途危險萬分，隨時有結束生命的可能。奘公走入大沙漠時，仰頭向上看看，沒有一隻飛鳥，俯面向下看看，沒有一隻走獸，再向四周看看，不見一個人影，唯自一人而已。這種情景，豈是現代人所能受得了的？現代人，不說要吃那麼多的苦去求法，就是有個很好的環境要他去求法，恐怕也不大願意哩！所以現代人與古代人的求法精神比較起來，眞是相差得太遠了。還有一次，奘公經過一座數十丈高冰天雪地的大雪山，地滑天寒，一不小心，若滑下去，就要粉身碎骨。所以奘公的眼睛，只敢向上望，不敢向下看，因爲漫山冰雪，從山上滑下去的屍體，久久不易腐爛，一具具的死屍橫在山下，見了就心寒，若脚一發抖，馬上便會滑下去，與諸屍體爲伍，所以不敢向下看。如果不是爲求大法，誰肯這樣冒險？

經過種種困難，冒着千辛萬苦，走完五萬多里長程，於唐貞觀七年，終於安達印度。到印度後，遍歷諸國，廣學聖教，通達各國語言文字，到處受人歡迎禮遇。後至

中印度摩伽陀國，進入當時佛教最高學府的那爛陀寺。那爛陀寺在王舍城外，經過幾代帝王的擴建，規模相當龐大，寺內經常住有萬餘僧人，從事佛法修學。奘公在此一住五年，盡學寺中所有各種學科，實其一生學力最得力處。現在的佛教徒，有種錯誤思想，認爲學佛的人，特別是出家人，只要學習佛法就可以了，不用再學其他的學問。可是那爛陀寺的學風不然，除了學習佛法，四吠陀、各種哲學思想、乃至文字學、醫藥學等，無不學習。奘公在那裏學習這各種學問，所以得將印度各種知識，介紹到中國來。

當時在那爛陀寺，有位最負聲譽的戒賢論師，年高百零六歲，而奘公年方三十多歲。可是戒賢論師，對於奘公另眼看待，並將自己所學盡傳於他，這眞可以說是宿世因緣了。相傳戒賢論師曾經得過這麼一個夢：夢中告訴他，你所知的佛法，一定要傳授下來，但能完全接受你的佛法思想理論的，只有一位即將來印求法的中國青年僧。由於做過這麼一個夢，所以見到奘法師來時，內心就感到無限歡喜，並且毫無保留的將全部佛法及世間各種知識，傳授給奘公。從奘公後來的表現看，確也沒有辜負他的期望，因爲奘公不僅盡學其所傳，而且予以發揚光大，諸如我們現在所知的瑜伽唯識

學，假定不是奘公傳來中國，又有誰知印度有位享有盛名的戒賢論師？

奘公在印學法後，五印諸王爭先供養，彼土學人咸仰威德。摩竭陀國戒日王尸羅逸多敬禮尤至，於貞觀十五年（六一四，師年四十），特爲奘公開辯論大會於曲女城。是時至者有五印度十八國王，大小乘僧婆羅門及外道六千餘人。奘公立了一個「眞唯識量」，懸諸國門，並自信的說：「如有那個在我所立的因明量上，找出一點過失，我願以頭謝之」。可是其量在曲女城上懸十八天，來往的僧衆及一般世俗的學者，不知其數，竟無一人提出問難。於是戒日王牌示說：「支那國法師立大乘義，破諸異說，自十八日來無敢論者，普宜知之」。因此，奘公的聲譽，更震動了印度佛教界及學術界，不論僧俗，沒有不知中國有位了不起的法師，並予以高度的仰慕！

不但如此，而且奘公無論到個什麼地方，必爲大衆講釋論難，所以博得印度朝野無不深加敬重。大小乘學者並競爲奘公尊立義名。如大乘衆尊爲「摩訶耶那提婆」，譯來中國義爲「大乘天」。又諸小乘學者尊爲「木叉提婆」，譯來中國義「爲解脫天」。一個異國僧人，在印度立偉義，受到這樣隆重的尊禮，敢說自古以來，所從未有過的。後來印度佛教四衆，不是稱奘公大乘天，就是稱奘公解脫天，再也沒有直呼其

名的。有人說：「玄奘在印度周遊大小幾十國，前後滿十七年，其盛況比之孔子周遊宋衛陳蔡，眞是有過之而無不及（在性質上自然不同）。玄奘之了不起，在於既能請教，又能信道不疑，難怪他到了最後被印度人公認爲全印度第一位佛教學者」！

奘公在印留學學到這樣成功，當然是要回到自己的祖國來，因他去印求法的目的，就是要將如來正法傳入中國的。當奘公要回國的消息傳出後，那爛陀寺的諸大德，均曾予以懇切的慰留，請求在印常住弘法。最後戒賢論師問奘公道：「關於你的行止，你究竟怎樣打算」？奘公回覆他說：「貴國是佛出生之地，我並非不歡喜在這裏住，不過我來的目的，是爲尋求如來的大法，以期利益廣大的羣生，自到此地以後，蒙師給我教導，使我決諸疑惘，並得禮見聖跡，及聞諸部深旨，衷心快慰慶幸，眞是不虛此行。現我願以所聞，歸還祖國翻譯，使諸有緣之徒，同得見聞佛法，用報師恩，是以我想還是回到祖國去的好」。戒賢聽了深加喜悅，並同意其東歸，大家也就不再苦留了。

及至奘公東歸時，諸王及四衆均相餞十里，戒日王除供養一路上的所需，別後三日，王復偕諸王各率輕騎數百再度送別，並遣四位使者隨帶國書護衛奘公，令沿途各

國迎送奘公，直至中國邊境。奘公自鉢羅耶伽國，取道陸路回國，途經數十國，時費兩三年，才抵達于闐，卽今新疆境。奘公駐錫于闐期間，一面應王邀請，爲僧衆說佛法，一面上書唐太宗，報告西行求法及今回來已到于闐各情。唐太宗得師回來的消息，不特沒有問其私自西行之罪，而且給予奘公很大的慰勉。因而奘公兼程趕回，於貞觀十九年正月到達長安。雖說官方準備歡迎的儀式來不及舉行，但是自動去迎接奘公的羣衆，爭先恐後的途爲之塞。自貞觀三年出國至貞觀十九年回國，前後在印計十七年之久。

奘公安達國門，謁見太宗以後，摒絕一切俗務，專心一意譯經。自貞觀十九年至龍朔三年（西元六四五至六六三），前後經十九年，所譯經論，計七十五部，一千三百三十五卷。最初四年，是在弘福寺翻譯，其後八年，是在慈恩寺翻譯，中間有一年，住在洛陽積翠宮，復在西明寺譯經兩年，最後四年，則在玉華宮翻譯。所譯的經論，雖以法相唯識爲主，但大乘的般若經，小乘的毘曇論，亦復譯得很多。如般若經的六百卷，婆沙論的二百卷等，無不是大部的譯述。在譯經史上，可說開創了新的紀元。因爲專以譯經爲務，所以「每日自立課程，若晝間偶因事阻，必於夜間補足」。有

時抱病翻譯，辛勤爲法，於此可見。總之，十九年中無一日暇，誠爲中國佛教史上空前絕後的高僧。

奘公從事辛勤翻譯，雖則說是筆墨生涯，但未忘記自己是個佛教徒，對於佛教徒所應有的行持工夫，仍是認眞的實行，從來沒有懈廢過，到六百卷般若譯成時，更精勤的行道禮懺，奘公可以說得上是位解行並進的大德，十足可爲後代佛子的榜樣！從宗教的立場來講，奘公的示寂，是預知時至的，如其將要離這人世間前，曾對譯經的僧衆和門人說：「我今年已六十五歲了，就將和你們永別，你們對諸經論，如有可疑之處，現在可以速問」。或有門人遠行，亦告訴他們說，此別將不再見。病中屢見鮮白大蓮花現前，又時時的見到佛相，所以就命僧衆讀所譯的經論名目，自己則默念彌勒聖號，並令衆僧同念南無彌勒如來，至二月五日安然示寂，時麟德元年（六六四）。

奘公示寂，是件大事，不但震動了佛教界，亦震動了整個國家，當這不幸消息，傳到高宗帝時，高宗哽咽的對左右說：「朕失國寶矣」，並且罷朝五日。到民國四十四年，奘公靈骨由日本請回臺灣供養，我總統　蔣公送一塊橫匾，稱爲「國之瓌寶」

。寂後，於四月十四日，葬於白鹿原，京邑及諸州送葬者百萬餘人，是日緇素宿於墓所者三萬餘人。民四十四年靈骨蒞臺，自由中國善男信女，擁上松山機場的大道，眞是人山人海，其場面偉大，實在是稀有，沿途燃炮奏樂，羣衆禮拜供養。古今朝野，一致尊重恭敬，奘公的德學感人可知。現在我國政府及佛教人士，爲紀念奘公特在山明水秀的日月潭畔，建靈骨塔寺，以期芳德永留人間，這實是一件最有意義最有價值的盛事！

二　本經的經題

本經的經題共有八個字，就是般若波羅密多心經，可以分爲通題和別題來說明。通題是指最後經之一字，別題是指前七字說的。如再分析，在別題中，也可分爲通別。例如波羅密多，可以說是通題，般若則屬別題，因名波羅密多經的，在經典中是很多的，不過名爲般若經的，在經典中同樣很多，如大般若經等，這樣說來，般若名爲通題，也未嘗不可，因而在此經中，眞正可以稱爲別題的，只是心經的心字。關於通題的經字，梵語名爲修多羅，或名素怛纜，中國譯爲契經，就是契機契理的意思。凡

是大聖所說的言教，沒有不合衆生的機宜，亦無不契諸法的眞理，所以名爲契經。這是常講的，不用詳釋了。

心經的心字，依字面上看，如一般說的，人人都有一個心，似乎是指那個心，亦卽是心識的心。其實對於心字的分別，在佛法中從來是很多的，如肉團心、緣慮心、眞實心、積聚精要心等，都是解說心的意義。但心經的心，在四種心當中，屬積聚精要心，簡單亦可說爲心要，或稱中心，或名心髓，或叫核心，或謂根本，是都可以的。

關於這道理，可以分爲幾個層次來說明：從整個佛法看，諸位大都知道，佛法分爲兩大部份，就是小乘佛法與大乘佛法，在此二者之中，假如要問什麼是佛法的心要？那我可以無疑義的這樣回答：唯有大乘佛法才是全體佛法的心要，因爲大乘佛法，是暢發如來說法的本懷，是最能代表佛陀眞正精神的。

同時要知道的，所謂大乘佛法，有其三大特色，就是最崇高的目標，最純潔的同情，最高度的智慧，而這三大方面，小乘佛法無論如何是趕不上的。以目標說，小乘只求完成個己的解脫，大乘却要一切衆生同成佛道的；以同情說，小乘人不能說沒有

悲心，但是極爲薄弱，大乘人却以一切衆生的痛苦爲救濟，其悲心是廣大無限的；以智慧說，小乘人雖也有通達眞理的智慧，但比起大乘人的高度智慧來，實在是還差得很遠。不特如此，大乘佛法行者，本此三大精神，廣修六度萬行，利益一切衆生，始得眞正顯示出大乘佛法的特質。佛教學者，欲在全體佛法中，求得佛法的心要，我敢說，唯有大乘才是全體佛法的心要。這是第一層次的分別。

進一步說，所謂大乘佛法，不是很簡單的，而有很多不同法門的，在很多的大乘法門中，若要再問什麼是大乘佛法心要時，我的回答，自然是以般若波羅密多，爲諸大乘佛法的心要。因爲佛所說的無量法門，不論小乘大乘，不論自度化他，都要以般若智慧來領導，才不至於走上錯路，特別是向菩提大道前進時，假如沒有般若爲領導，要想趨入薩婆若海，成無上正等正覺，是不可能的，不特不可能，而且有墮於小乘或落於凡外的危險！爲什麼特別重視般若？這到講般若時再爲詳說，現在先來簡單的說一句，就是般若不共世間的，如果佛法沒有般若這一法門，佛法的特色就顯示不出來了。因此，般若波羅密多，是大乘佛法的心要。這是第二層次的分別。

可是有關般若波羅密多的經典，佛在世時爲諸衆生說得很多，單以譯來我國者說

，就有七百餘卷之多，除了六百卷的大般若經，還有放光般若經，摩訶般若波羅密經，小品般若波羅密經，金剛般若波羅密經，勝天王般若波羅密經，仁王護國般若波羅密多經等。在這麼多般若波羅密多經中，若問什麼是般若經典的心要，我可毫無疑問的答覆，現在講的這部短短的心經，是一切般若經中的根本及心要。爲什麼？試想想：不說六百卷的大般若經，我人很難把握，就是中國佛徒所常讀誦的金剛經，要想讀誦成熟，也需若干時日，至於研究了解，自更不是短時期所能成辦。由於般若經的部帙繁多，文義廣博，如果不能得其心要，那將永遠不得入於般若大海。

現在我們講的這部心經，字數是最少的，只有二百六十個字。雖說字數最少，但全部般若的精要思想，都已含攝其中。如强調的說，這心經，可以代表整個般若經的思想，把握了心經的思想，就等於把握了全部般若的思想。古人對這有所表示說：「文缺一紙，行則十四，可謂簡而要，約而深」。這實在是個很中肯的論說。正因爲如此，所以心經是全部般若的心要。修學佛法的人，有時間讀讀六百卷的般若經，或研究一下金剛經，固然是很好的，假如時間不許可，只要讀讀心經，也就等於讀誦六百卷的般若經及金剛經了。心經在中國之所以這樣普徧的永久的流通，其原因固在此；

中國佛法的行人，喜歡讀誦心經，講解心經，其原因也在此。

佛教經典固然是很多的，但像這樣簡單而明瞭的經典，不說是不多，簡直就沒有，無怪有人這樣說：不提佛教的經典則已，一旦提到佛教的經典，必然就會使人聯想到心經。同樣的，我們不說到心經則已，如一說到心經，不期然的就會使人聯想到佛教。心經在中國學佛人的腦海中，佔有怎樣重要的地位，我們於此可以得到領會。既然如此，學佛行人，對這作爲般若心要的心經，應更特別尊重恭敬。如世人常說：不論做事或治學，都應有個重心點或中心點，循此以行，就不至於茫無頭緒，雜亂無章。本經既是全部般若甚至全體佛法的心要或核心，果能從研究學習中，透徹的了解此經，那就不難得到佛法特別是般若法門的心要，不致感到法海汪洋無以爲入之苦了。

波羅密多也是印度話，中國譯做到彼岸，或名一切事究竟。彼岸是對此岸說的，彼此是互相對待的說詞，以世間的河流說：站在河的這邊名爲此岸，望過對岸就稱爲彼岸，這樣，彼岸和此岸是很容易了解的。然而在佛法中，這是約生死和涅槃說的，生死屬於此岸，涅槃屬於彼岸。亦有約凡夫與聖者說的，凡夫是屬此岸，聖者則屬彼岸。不論約那一意義說，如欲從凡夫的生死此岸，到達那聖者的涅槃彼岸，中間必需

渡過一道煩惱中流，但是如何能渡此中流呢？其間必定要有一隻堅固的船，是卽般若船，一定要乘般若船，才能安全而毫無危險的渡過，不然的話，勢必爲煩惱漩流之所沉沒，永遠不得出頭之日，所以本經稱爲般若波羅密多心經。

波羅密多所以又名一切事究竟，其義爲事情完畢的意思。這在印度習慣上，用的範圍是很廣的，不論一件什麼事情做完了，都可叫做波羅密多。例如學業三年圓滿，讀完便是畢業，畢業在印度語言，就可名波羅密多。又如一般學徒，三年學習圓滿，在中國叫做滿師，在印度就名波羅密多。又如我們每日做完二時功課，亦可叫波羅密多。還有，像這次舉行的講經法會，到了法會圓滿講經結束的時候，在印度的習慣上，也叫做波羅密多。所以這是可以應用到一切上去的。學佛人以了生死得解脫，乃至以證最高佛果，爲唯一的目的，完成這一目的，就名波羅密多。所以在佛法中，無論是證得小乘極果，或者是證得究竟佛果，都名波羅密多。

波羅密多，是學佛行人所要到達的終極目的，有了崇高的目的，還要有適當的方法，如果只有崇高的目的，沒有適當的方法，那你所懸的目的，不過是空想而已。佛法行人趨向目的的方法是什麼？不用說，方法是很多的，但在一切善巧方法當中，其

最極善巧的方法，莫過於般若，因爲唯有般若，始能達於波羅密多。如以本經的經文說：「度一切苦厄」，就是學佛者的最高目的；「能除一切苦」，就是佛法行人所用的除苦方法。當知能除一切苦，就是般若的功用，假如沒有般若，一切痛苦不能澈底解除。例如布施等，只能使人暫時的部份的除苦，不能永久的圓滿的除苦，所以唯有般若能除一切苦，到達一切苦厄究竟度脫，就是波羅密多了。

般若，佛在諸經典中，曾用各種不同的語句讚歎，如說般若最高、最尊，或說般若最爲第一，如金剛經說第一波羅密，就是指般若波羅密說的，可見般若在佛法中的重要性。然而我們在此要問：般若究有什麼特色而值得這樣重視和稱讚？本來佛爲我們所說的一切法門，特別是大乘法門，都值得我們尊敬的，不過在諸法門當中，假定沒有般若做領導，任你怎樣的修學，都不能到達佛果，其重要性於此可見，其值得尊重的原因也在此。如說什麼是世間法？什麼是出世間法？回答這個問題很簡單，就是有般若相應的爲出世法，沒有般若相應的爲世間法。根據這個來看，佛法所以超勝於世間法的特質，唯在般若，修學佛法行者，豈可忽視般若？

再以所修的功德來說：佛法將諸功德，大體分爲兩種，就是有漏功德與無漏功德

。若問這兩種功德，依於什麼來分別，雖可作種種的說法，但主要的就在於有無般若。有般若與之相應的，就是無漏功德；沒有般若與之相應的，就是有漏功德。如修布施、持禁戒、行忍辱、乃至精進、禪定，沒有一樣做了，是沒有功德的，不但有功德，而且有很大的功德，然而不論功德多麼大，設若在這所修行門中，沒有般若爲其前導，同樣是屬有漏功德。所以佛在經中常說，前五度是共世間的，所謂共世間，就是凡夫外道也可修，因而唯修前五度，不能顯示佛法的特色，唯有實踐般若，才能將佛法的最高特色顯示出來。所以有漏無漏功德的分別，唯在般若的有無而已。

復以凡聖的分別來說，佛法常常說有凡夫與聖者這兩個名詞。實際，凡夫固是衆生，聖者亦是衆生，爲什麼說有凡聖的差別？當知這還是約有無般若分的。卽是說：在我們的身心上，如已具有般若，就是離染的聖者；若般若智慧，尙未在我們的身心上開發，便是普通的凡夫。本此可說：凡夫與聖者的分水嶺，就是在於般若。無可否認的，我們現在都是苦惱凡夫，學佛就是要捨凡夫而爲聖者，但這先決的條件，就是要修般若。如一方面要成聖者，而另方面不修般若，試問怎能如你所願？一切三乘聖者，都依般若而有，假使沒有般若，出世聖者也就不可得。經說聲聞、緣覺、菩薩，

都要聽聞、修學般若波羅密，就是最好的明證。

般若是產生無漏功德的根源，般若是出生出世聖者的母親，乃至不論從那方面看，般若在佛法中，都是最重要的法門，也是佛法不共世間的法門。佛法和世間宗教學說不同之處，可說就在般若，世間宗教學說，因爲沒有般若，所以不能與佛法相提並論。修學佛法的人，應以追求般若爲目的，假定不能得到般若，那你在佛法中，不論怎樣修行，只能獲得有漏功德，只能在人天道上往來徘徊，要想成爲出世的聖者，要想了生死得解脫，乃至證得最高的佛果，那是絕對不可能的。然而學佛是以成佛爲終極的目標，怎能以徘徊於人天道上爲滿足？當知成佛爲智慧的圓成，所以佛被稱爲大覺者，在般若智慧未圓滿顯現時，是不能完成最高佛果的。

般若不但爲解脫生死的三乘聖者所依，就是一切諸佛也都從般若而出生的。如本經所說：「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。般若經說：「般若波羅密能生諸佛」。金剛經說：「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。金剛經講記對這解釋說：「得無上徧正覺，所以名爲佛；而無上徧正覺，即是老般若。沒有般若因行，那裏會有無上徧正覺、那裏會有佛」？無怪佛在般若經

中直捷了當的說：「般若爲諸佛母」。諸佛都從般若生，佛都要以般若爲母，般若尊貴到什麼程度，於此可以得知。佛是依般若成的，則佛爲過來人，佛告訴我們般若最尊最爲第一，當然是最親切的教言，最值得吾人信受奉行！

佛菩薩以及聲聞緣覺，都由般若而爲聖者，這自然不會成爲什麼問題的，但是現在我們所要問的，就是出世聖者既都從般若生，是則般若究屬大乘抑或是屬小乘？對這必須有個交代，不然難免令人生疑。回覆這個問題，可用共般若及不共般若來解決。約共般若說，般若當然是屬三乘的，不但菩薩有般若，就是聲聞、緣覺亦有般若。因爲般若的最大功用，是悟證諸法空性，雖所證的同是空性，但不無淺深的差別，佛在經中對這曾舉譬喻說：聲聞人所證的空性如毛孔空，菩薩所證的空性如太虛空。空量雖有大小不同，而其本質並無差別，因爲毛孔之空是空，虛空之空也是空。三乘聖者既同樣的證得空性，當然各有他們的淺深般若智慧。

然約不共般若亦卽約殊勝的意義說，「般若但屬菩薩」，這是佛在經中所告訴我們的。因爲菩薩所有的般若，不唯是般若而已，是與大悲心相應，爲前五度所莊嚴，能攝導一切功德而趣向佛道的。像這樣的般若，當然不同唯證空寂的般若。金剛經中

說得更明白，般若法門，是「爲發大乘者說，爲發最上乘者說」。解深密經亦明白的宣說第二時教，是「但爲發趣大乘者說」。般若本是通教三乘的，所以說是但爲菩薩者，經中舉喻說：「如世間的女子，設與國王和合而生王子，所謂「母以子貴」，當然就與生育常人不同。所以般若雖爲出生三乘聖者，但有大小淺深的差別」。根據這一意義，現在所說般若，是不共二乘而爲菩薩所有的般若。

再就功德來說，經中曾分別有眼功德與無眼功德兩種。無眼功德，猶如盲人，不能向目的地前進；有眼功德，如有眼睛的人，不論到什麼地方去，都不會遇到危險。假使功德有眼睛也是如此：想趣向解脫，便到達解脫，要證無上菩提，便證無上菩提。什麼是有眼功德？什麼是無眼功德？簡單的回答：與般若相應的，名爲有眼功德；不與般若相應的，名爲無眼功德。所以龍樹菩薩說：「五度如盲，般若爲導」。如善畫龍的畫師，不論那條龍畫得如何生動，假使畫龍而不點睛，其畫價值不會太高，如能畫龍點睛，使所畫的龍更爲生動，顯出躍躍欲飛的樣子，那便會價值連城了。譬喻所修各種功德，要以般若爲眼，沒有般若眼點在功德上，不能成爲無上大覺所含攝的功德。

般若是通達眞理的最高智慧，而與一般智慧有着實質上的不同，所以嚴格說來，般若不單叫做智慧，因爲中文所說的智慧，是有善有惡的，如絕聖棄智之智，好行小慧之慧，都含有非美善的意思在內，不能恰好與般若相當，但因沒有適當的字眼，可以把它表達出來，所以不如仍存般若的原音較好，不過在解釋的時候，可以勉强的，加以界限的說爲智慧。太虛大師對這下一定義說：「般若者，乃依佛所說教法，解理修行，遣除一切顚倒、迷謬、虛妄的分別，親證諸法實相眞如的無分別智慧」。所以在凡夫位上，絕對沒有般若的，到達般若現前時，以大乘佛法來說，最低限度是初地菩薩，以小乘佛法來說，最低限度是初果，不是輕易可得般若現前的。

般若的意義，說來是很多的，上來雖從多方面分別，實未能表達般若眞義於萬一，現再就通常說的三種般若略爲一談。實相般若，是約般若的眞理說的；觀照般若，是約般若的智慧說的；而以文字表示般若的眞理與智慧的，是文字般若。然在初學般若的行者，先於文教聽聞，就是以文字般若爲主；次於緣起觀察無性，就是以觀照般若爲主；後於實相如實通達，就是以實相般若爲主。這是三種般若的次第開展，亦是吾人修學佛法的次第過程。

講到這裏，我想作一結束：本經名爲心經，如有人問心經是講的什麼？我們可以簡單的告訴他：心經說有學佛的目的，就是波羅密多；說有到達目的的方法，就是般若。因爲如此，所以心經是值得聽聞、讀誦、受持的。

三　經文的解說

甲一　標宗

觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

本經的譯者及經題，前來已約略的說過；從此以下，正式的解釋經文。按照一般經典的組織，都有序、正、流通的三分，這是一般學佛者所知道的。本經在現在印行的大藏中，有七種不同的譯本：法月、般若、智慧輪、法成、施護的五種譯本，具有完整的三分形式；什公及奘公最早的二種譯本，都是前無序分，後無流通分的。據印順法師的研究，什公及奘公的譯本，是心經的原型，因爲心經是從大般若經學觀品摘錄出來單行流通的，前無序分，後無流通，才更能顯出心經本來的面目。至於法月等譯本，完備的具有三分，這是後人根據一般經典的形式加上的，並不

是心經本來的型態。現在我們講的既是奘公的譯本，當然就直從標宗說起了，這是我們所要知道的一點。

講經需要分科，因爲經文很長，如果不分段落，就很難知其眉目，所以自從「彌天釋道安」，將經文分爲三大科以來，這已成爲佛教講經的通例。當然，同樣一部經，由於講者的觀點不同，其所分的科判自亦不同。如心經的註釋百餘種，沒有一個科判是同的。但能抓住經中思想要點而作扼要分判的，我以爲印順法師的科判最爲善美，所以現在我就依據他的分科，來爲大家解說。全經分兩大科，就是標宗與顯義。現在先講標宗的一科文。

在上說到中心心要時，從全體佛法逐步說到最後時，只有現在所說的心經，是全體佛法的心要或核心。然而本經的經文，只有二百六十字，假如要問那幾句是心經的宗要所在？可以告訴諸位，現在標宗文中的二十五字，就是全經的宗要或心要，因從：「舍利子，色不異空」以下，不論用怎樣的方法宣說，歸根結底不外是開示這幾句話。正因如此，所以這四句二十五字，在全經中是很重要的，如對這四句有了正確的了解，對全心經的精義，也就思過其半，證知這是本經的核心、宗要之

所在！

在未解釋經文之前，先將人、法、因、果四字提出來說一說。人是修行的人，法是所修的法，因是對果說的，果是由因感的。整個佛法，如用最簡單的語言表達出來，不過是「因果」兩字。信仰佛法，修學佛法的人，對於任何一個論題，都可發生懷疑，唯對因果事實，不可有絲毫的懷疑，如對這個信任不過，那就不用學佛了。要知從世出世間法去看，沒有那法無因果關係的，若問全部佛法說的什麼，我敢告訴諸位，就是說的因果，有如是因必有如是果，這是因果的定律。如行布施，布施就是所修的因，由修布施而得大富大貴，就是所得果。若因若果，是指法說的，有法必有修法的人，如果沒有人去修，那法又有什麼用？所以有所修的法門，一定還要有能修的人。這樣，從因果而推論出能修的人與所修的法，於是便歸納成人、法、因、果的四字。這四個字，在任何方面，都用得上的，現在本經標宗的二十五字，恰好完全是表達的這個。

如「觀自在菩薩」，是專指能修般若行門的人說的；「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空」，是約所修般若觀行的法說的；即此所修的觀法，就是所修的因行

，有了這個因行，而所產生的效果，就是「度一切苦厄」，所以在這四句中，把人、法、因、果，全部表達出來，假使眞能透闢了解這四句話，就可掌握全部心經的宗要了。

觀自在菩薩，上面說過，是修觀行的行者。這是很多人都知道的一位大菩薩，有的地方譯爲觀世音菩薩，在我們中國，只要一提到觀世音菩薩，不獨學佛的人知道，就是不學佛的人也知道，俗語說的「家家彌陀佛，人人觀世音」，就是顯示他的普徧性。事實上，觀世音菩薩，確是一位大慈大悲的大菩薩。

由於觀世音菩薩威德聖號的普及，所以很多講解心經的人，都把觀自在菩薩說爲觀世音菩薩，而且專門指定是西方三聖中的觀世音菩薩，這個解說固然未嘗不可，不過未免太固定化了。由於本經開頭第一句就是觀自在菩薩，因而更有人說心經是觀自在菩薩說的，這與全經的文意，並不怎麼吻合，因爲本經並不是觀自在菩薩所說，而是佛在大般若經中說的，大般若經學觀品，有段文字全與心經相同，只有幾字差別而已。大般若經是佛說的，本經當然也是佛說的。因爲如此，所以觀自在菩薩，不定是指方立向的觀世音菩薩，而是泛指般若觀慧修習已得自在的菩薩說的

，不管是個怎樣修習般若觀慧的行者，只要對這已得無礙自在，就可名爲觀自在菩薩。

觀自在的意義，用下面兩句經文解釋，可以說是恰到好處。照見五蘊皆空，就是觀的意思；度一切苦厄，就是自在的意思，一般衆生生存在這世間，碰到這邊就爲這邊所縛，碰到那邊就爲那邊所縛，不論在那方面，都是不得自在的。衆生爲什麼處處不得自在？病在「衆生處處著」。如我人的見色聞聲，沒有不在色聲上生起執著的，因爲處處妄想執著，所以處處受到束縛，執著這東西，就被這東西所束縛，執著那東西，就被那東西所束縛，由於束縛不得自在，自然產生種種苦痛，時時襲擊逼迫身心，假定能夠依照般若觀慧，照見五蘊皆悉空無自性，自然就度一切苦厄而得自在了。觀空的般若，是得自在的要諦，如要眞正獲得自在，非修般若觀慧不可。

以般若觀慧照見五蘊皆空，度一切苦厄而得自在，這是任何人都可以這樣去做的。如某人做到這樣程度，某人就是觀自在菩薩，另一人做到這樣程度，那人也名觀自在菩薩，這是一個通號，人人都可稱的，問題在於能否照見五蘊皆空，度一切

苦厄。如今晚講堂中，有一百人修般若而得自在，這一百人就名觀自在菩薩，若一千人修般若而得自在，這一千人亦名觀自在菩薩。這樣，彼此豈不是混亂了嗎？不！讀過法華經或華嚴經的都知道，同名同號的菩薩是很多的。菩薩的德號，是依其功德而立的，有什麼功德，就安立什麼名，既然大家都依般若觀慧照見五蘊皆空，度一切苦厄而得自在，當然大家都可名爲觀自在菩薩了。依此道理，這不能專指西方來此娑婆的觀世音菩薩。

修學般若法門，能夠得到自在，說來似乎是很容易的，行來實在不是一件簡單的事。自在二字，以現在的話說是自由，以佛法另外的話說是解脫，自在解脫，解脫自在，很多經中常是連結在一起說的。至於要到什麼程度，才能眞正得到自在？這有各種說法不同：有說要到八地方能得到自在，有說證入初地就可得到自在，有說勝解行位，所修般若觀慧，能與畢竟空性相應，就可隨分得名觀自在了。同樣是得自在，而有程度上的不同，然之所以如此，是由般若觀慧淺深所致。所謂自在，就是在內心上，擺脫了種種煩惱的繫縛，而於一切通達無礙，是爲自由自在的眞義。法華經說：『盡諸有結，心得自在』，正是這一自在之義的寫實。

菩薩所得自在，經中或說得二自在，或說得四自在，或說得五自在，或說得十自在，是沒有一定的。現在略說幾種自在如下：

一、壽自在：壽是壽命，於壽命而得自在，謂之壽自在。比方世間上的每個人，都希望自己的壽命長些，如有人祝他長命百歲，那他就歡喜了。一個人能活到百歲，的確是極爲希有的。然希望長壽，是否有把握，在凡夫位上，成爲很大問題。因未得壽命自在之前，在這現實人間，什麼時候結束生命，誰也不能知道。如今天還見他活生生的，明天也許已白骨長埋。古人有說：『今晚脫下鞋和襪，不知明朝穿不穿』。所以誰也不能把握自己的壽命，而於壽命得到自在。登地以上的菩薩，對於自己的生命，已得到自由自在，想多活幾天便多活幾天，要多活幾年便多活幾年。不想在這世界住下去了，馬上可以結束這個生命，而到另外世界去受生。菩薩的壽命長短，不但隨自己安排，而且是隨機示現的，了無生死壽夭之相。『延萬劫而不長，促一念而不短』，這就是壽命自在。

二、生自在：生是受生，隨類受生而得自在，謂之生自在。有情在這世間，總不免死此生彼的，然而死後究竟生至何處，自己絲毫做不得主，完全是隨業力所牽

，業力牽你上生天堂就生天堂，業力牽你下墮地獄就墮地獄，一點都不能還價。登地以上的菩薩，爲了饒益諸有情，受大悲心之所驅使，可以方便隨類受生，生到天宮中去，是爲度化天人，而不以爲天宮是樂，生到地獄裏去，亦爲化度他們，而不以爲地獄是苦。菩薩隨其心念，能於諸世界中，示現種種受生，而且不論受生到什麼地方，都是自由自在的無所障礙，是爲生自在。

三、色自在：色是物質，於諸物質轉變自在，謂之色自在。如我們所見的一根木頭，就是一根木頭，所見的一堆泥土，就是一堆泥土，要想把它轉變成另一樣東西，那是絕對不可能的。又如我們所見到的水，只是普通流動的水，要想把水轉變成別的東西，同樣是不可能的。登地以上的菩薩，攪長江爲酥酪，變大地爲黃金，絲毫不成問題的。爲什麼菩薩能立刻轉變一切物而我們不能？問題在對外物是否執爲實有：執有實在的外物，就不能轉變自在，不執外物爲實有，了知其性本空，假有存在，自能隨意的轉變一切，所以名爲色自在。

四、心自在：心是心識，能隨意的指揮心識，謂之心自在。吾人一念心，通常都是心猿意馬，妄想紛飛，沒有什麼辦法可以控制他的。世間有很多人，在一個團

體裏，便想控制一個團體，在一個國家裏，便想控制一個國家，還有進一步的，要想控制整個世界，似乎人類的能力是很大的，殊不知我們可憐得很，不說別的控制不了，就是自己的一念心，亦不能予以切實控制。比方明明想專心一意聽經的，然而轉瞬之間，這一念心又跑到八萬四千里外去了；剛剛想要集中心意來念佛時，還沒有念到三聲五聲，一念心又不知跑到那裏去了。所以我們的一念心，從來都是控制不住的，再如聽了玄奘法師的種種功德，知道現在自由中國，建塔供養奘公靈骨，於是發心想要出些功德，可是轉眼想到這些錢，要作別的用場，怎麼可以做這功德？於是就又退心了，可見吾人的一念心，根本是沒有辦法把握的。但到大菩薩的地位則不同，要把一念心安住在這裏，自然就安住在這裏，要把一念心安住在那裏，自然也能安住在那裏，完全聽從自己指揮，名爲心自在。

五、智自在：衆生沒有無漏智慧，無所謂自在不自在，可以不去談它。得到無漏淨智的菩薩，任運自然的運用自己的智慧，要觀諸法緣起，便知緣起假名，要觀諸法性空，便知性空寂滅，要以無礙智慧演說諸法，都能稱理而得自在，要以所具智慧於一念中，示現如來十力無畏，成等正覺無障無礙，都可立刻做到，是爲智自

在。

以上所說的五種，都是菩薩得到的自在。如何能得到這些自在？要修般若空慧，照見五蘊皆空，若不通達空性，任你怎樣用功，亦不能得自在，唯有照見五蘊皆空，度一切苦厄，才能眞正到達自由自在的境地。觀自在菩薩所得的自在，是我們所要求的目的，能不能夠得到，關鍵在一觀字，所以對於觀字，應該特別重視。

觀在普通說來，是觀察的意思。一般所說觀察，大都側重眼觀，如到什麼地方參觀，總是用眼去看的，現在各國提倡觀光，同樣是用眼去觀的。觀自在的觀，也可說是用眼去觀，但不是眼睛的眼，而是心眼的眼。我們通常也有說爲心眼的，如說你的心眼怎麼那樣多？不過菩薩的心眼，是觀五蘊皆空的，就是觀一切法，也是以心眼去觀的。所以觀自在的觀，不是用肉眼觀，而是用心眼觀，再深刻些說，是用慧眼觀，唯有用慧眼觀，始能於一切法得自在，所以名爲觀自在菩薩。

菩薩是梵語菩提薩埵的簡稱，中國譯爲覺有情。有情爲一切衆生的通名，如我們人類以及天趣等，都可叫做有情。但有情與覺有情，顯然有着很大的差別。單名有情，是指一般凡夫說的；名覺有情，就指發心菩薩說了。菩薩所以稱爲覺有情，

可以從兩方面說：約自己本身說，以示菩薩是個覺悟宇宙人生眞理的有情；約化導衆生說，以示菩薩能以自己所覺悟的去覺悟有情。所以覺有情這個名號，含有自覺覺他的意思，唯有自覺覺他的行者，始得稱爲菩薩，不是任何人都可稱的。

菩薩是由發菩提心而來的，凡是發了大菩提心的，都可有資格叫做菩薩，所以從初學、久學一直到最後身菩薩，有着淺深不等的差別。最高級的大菩薩，固然值得我人尊敬，最初發心的菩薩，同樣值得我人禮敬。因爲一旦發了大菩提心，那怕還是與普通凡夫差不多，但實已爲衆生的上首，不能再以普通凡夫的眼光來看他。因爲世出世間的一切功德，完全是由菩薩而有的。還有，佛教所說菩薩，不唯是指寺院所供奉的菩薩，寺院所供奉的菩薩，只是諸大菩薩的塑像，用以給我人做榜樣的，最重要的還是活菩薩，誰發菩提心，誰當下就是菩薩，至於聖者菩薩，要到初地以上，而得大自在者。如觀自在菩薩，就不是初發心的菩薩，而是久修大行的大菩薩。

久修大行而得自在的大菩薩，其所修的法門，就是行深般若波羅密多。般若波羅密多，在經題中已講，這裏不再重述。於這句文中，所當注意的，是『行』與『

深』二字。般若波羅密多，是佛所說無量法門中的一個法門，不過比較說來，這在一切法門中，是最尊最第一的，因從般若當中，能夠出生諸佛，這是其他法門所做不到的。所以修菩薩行的人，一定要修般若波羅密多，但若泛泛而修，隨便而修，那是不會有所成就的，必須認眞的深刻的修，方不致於一無所成。怎樣才算是深刻的修？這先要了解般若所觀的對象是什麼。般若所觀的對象，是觀一切法空，以求證得諸法空性，深就是代表空性的，修般若要與空性相應，才算是深刻的修學般若。如果馬虎苟且而修，或者得少爲足而修，那就不能說爲行深般若，亦卽不得與空性相應，所以行深二字在此，實在是很重要的。學佛如不實行，固然是不對的，實行而不深入，同樣是不理想，因此佛特敎誡我們，行深般若波羅密多。用另一意義來說：行是代表實踐的，深是代表理論的，行深般若波羅密多，換句話說，就是理論與實踐的打成一片，假定理論與實踐脫節，說的是一回事，做的又是一回事，甚至說了不做，那是不能照見五蘊皆空，度一切苦厄的。所以行深般若，就是由理論促進實踐，由實踐證成理論，如果只是空談，那是沒有用的，唯有眞正實行，才能到目的地。修般若的人，對行深二字，切不可忽視，否則的話，依之而行，雖不能

說沒有功用，但所收的效果很微。

依着般若波羅密多實踐時，其最重要的目標，在於照見五蘊皆空。上面說過，照見就是觀的意思，因此，照見五蘊皆空，亦可說是觀五蘊空。五蘊，是佛法的專有名詞，就是色、受、想、行、識五者。蘊，普通解釋是積聚義，卽一類類的積聚起來，名之爲蘊。以色蘊來說，雜阿含中有這樣的一段經文：『所有諸色，若過去、若未來、若現在；若粗、若細；若好、若醜；若遠、若近：彼一切總說色陰』。陰是蘊的異譯。五蘊分爲兩類：色蘊爲獨立的一類，受想行識綜合爲一類；前者是色法，後者是心法，歸納起來，就是色心二法，如用現代話說，就是精神與物質。佛法雖說一切法，但以有情爲主，而有情的生命體，爲五蘊的組合，亦卽是精神與物質的組合。

本於組合有情生命自體的元素來看，可知佛法的根本思想，既不是唯物論，亦不是唯心論，而是物心和合的緣起論。雖說佛法有唯心的思想，但以全體佛法來說，佛法決不如一般人所說是唯心論的，至於唯物論，更絕對不是佛法所主張的，如果有人以爲佛法也有唯物思想，那是對佛法的極大誤解！佛法不特沒有唯物思想，

而且對於唯物邪說，毫不留情的予以破斥，如經中對順世外道的痛斥，就是最大的明證。可是世間哲學，自古以來，有着唯心唯物兩大思想論諍，彼此沒有妥協的餘地。其實，如了解到佛法所說的色心緣起，色固沒有它實在性，心亦沒有它的實在性，唯有在相依相待下存在，還論諍個什麼唯心唯物？所以佛法所說物心和合的緣起論，有對治這妄執作用。

般若行者要照見五蘊，其目的是要通達它的空無自性，但在未說明五蘊皆空之前，先將五蘊的具體事相予以說明，然後再進一步的顯示空性，那就比較容易了解。根據這一次第，很明顯的了解一個道理，即佛法說空，是從具體事相上顯示的，假定離開具體事物，要觀空便無從觀起。本經所說照見五蘊皆空的五蘊，就是具體的事相，用現代的名詞說，是屬現象界所有。不特說五蘊空如此，就是說一切空亦如此。離開了一切諸法事相，空性根本就不可得，一般不了解這個道理，以爲觀空只是觀空而已，未免又是一個誤會！空如果是個空空洞洞的空，不在具體事相上去顯，那就很易落於頑空，而頑空之空，不是我們現在所講空性的空，這必須要分清楚的。

色蘊的色，在法相上解釋，不論大乘小乘，都以變礙爲義。經中曾說：『可礙可分，故名爲色』。如現所見各式各樣東西，不論是時鐘或花瓶，因爲同屬色法，彼此之間，必然互相障礙，如時鐘有礙於花瓶，花瓶亦有礙於時鐘，只得各各佔領一空間，絕對不得併存在同一空間。如時鐘放在這一空間，這一空間自然就爲時鐘之所佔有，要想在這同一空間，再放上物質性的花瓶，無論如何是放不進去的，所以凡是物質，絕對相互不容。可是相礙的東西，如果兩個碰在一起，就會發生衝突，於衝突中摩擦，使這物件逐漸向毀滅的路上前進，是爲變壞義，如果立刻相碰，便會加速毀滅。這色法，不管是有情生命自體上的，抑或是生命自體以外的，都具有變礙的意義。

受蘊的受，是領納義。所謂領納，通俗的說，卽是接受，如現在有人送一樣東西給我，我把它接受下來，是爲受義。受蘊的受領納什麼？領納所認識的對象。吾人心識一與外境相接觸，自然就領納外在的境界。如所領納的外境，自己認爲是滿意的，就在內心上生起快樂的感受；如所領納的外境，自己認爲不滿意的，就在內心上生起痛苦的感受；如所領納的外境，在自己的感覺上，無所謂滿意不滿意，就

生起一種不苦不樂的捨受。受以現代心理學上的話說，就是每個人的情緒作用。如說某人近日情緒很好，或說某人近來情緒不佳，爲什麼會有這現象？完全是由我們接觸客觀對象時，所引起的反應作用，所以有時情緒佳，有時情緒不佳。

想蘊的想，是想像義。謂於吾人去認識外境時，其心當下就將所認識的外境攝取過來，而現爲如何如何的一種心象，以此表象作用，構成一種概念，進而爲之安立一種名言。如科學者發明這個錄音機，當其最初完成時，就在科學者的內心中，顯現出某種相貌，然後再在自己的腦海中構思想像，看看爲它安立一個什麼名稱較爲恰當，經過這麼一個步驟，於是爲之安立錄音機這個名詞。宇宙萬有諸法，各各有它名稱，若問這些名稱依於什麼而安立的？是卽我人想心所的作用。如簡單說，認識對象，由前經驗所知，而在分類上確認，謂這是人類，那是畜類，予以綜合整理的作用，是名想的意義。還有由記憶或想像而使某種名稱、形態浮現於心思的作用，亦爲想的一種。

行蘊的行，是造作義。造作的活動，如以現代心理學的話說，是人類的意志作用。意志驅使我們這樣做，我們便這樣做，驅使我們那樣做，我們便那樣做，所以

說人類各有其自由意志。佛法所說行蘊，其包含的心所，本來是很多的，但眞正代表行的作用的是思心所。意志之思，有股推動的力量，推動我們的心識，對所認識的境界，作各種不同的安排與處理，如果安排處理得當，是就趨向於善的方面，如果安排處理不當，是就趨向於惡的方面，吾人一切善惡行爲的表現，與這意志之思，有着很大關係。現代心理學上曾討論到意志自由不自由的問題，不用說，是有相反的意見存在的。然以佛法而論，不管怎麼說，是承認意志自由的，不過自由有其限度而已。

識蘊的識，是了別義。受、想、行三蘊，雖說是屬心理活動，但是屬於附屬心理作用，眞正主體的心理活動，是現在所說的識蘊，識的最大功用，就是明了識別。如眼識見到色境時，立刻就能了別是青還是黃，是長還是短等；又如耳識聽到音聲時，立刻就可辨出這個聲音，是從自然界發出的，還是從生命界發出的，如從生命界發出的，又可辨出是從人類發出的，還是從畜類發出的；其他鼻舌身意的四識，各各都有他們的了別作用，可以比知。但主體的心識究有多少？一般說有六識，不獨小乘這樣講，大乘般若亦說六識，所以現在所說的識蘊，姑且以六識來說，因

爲心經是屬般若系的經典，當然以說六識爲是，這是我們所應知道的。

五蘊的大義，已略爲說明；還有兩點須要交待的：一、蘊雖有五者的差別，但是歸納起來，實不外能認識及所認識的兩方面。色蘊是所認識的，受想行識是能認識的，一般人大都是這樣的分別，殊不知這不完全是對的。在五蘊中，眞正是屬能認識的，只有最後的識蘊，色受想行前四蘊，都是屬於所認識的。色是外在的物質，說它是所認識的對象，固然沒有問題；受想行的三蘊，明明是內在的心理活動，怎麼可說是所認識的？從它對境所起的活動來說，雖然是能認識的作用，但當主體心識在反觀內心時，受想行三者，自然都成爲所認識的對象了。這樣說來，五蘊的中間三蘊，是通兩方面的：望於外在的色蘊，它們是能認識的；望於內在的識蘊，它們是所認識的。

二、佛爲什麼對衆生說五蘊？從阿含經看，這是依於四識住而說的。住，不是普通所說的安住，而是執著貪著的意思。如金剛經說：『不應住色聲香味觸法而行布施』，其住就是當貪著解的。以有所著而行布施，不是眞正的布施，要無所著而行布施，才是眞正的布施，可見住是貪著之義。有情是以情識爲中心的，而此情識

緣於色時就貪著色，緣於受時就貪著受，緣於想時就貪著想，緣於行時就貪著行。佛法概論說：『四識住卽是有情的情識，在色上貪著——住——，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。如離此四而不再貪著，卽『識不住東西南北四維上下，除欲、見法、涅槃』。綜合此四識住的能住所住，卽是五蘊』。

對於五蘊的意義及其建立了解後，進而就要解釋照見五蘊皆空的空字了。諸位都知道，有情的生命體，是由五蘊要素組合成的，以此要素組織成的生命體，是否有實自體存在？佛陀在在處處告訴我們：這是緣起假合的東西，絕對不能把它看成有實自體，不獨五蘊組合的生命體是假的，就是組合生命的五蘊自身，亦是空無所有的。這一點的認識，實在是很重要的。有些佛法者說：五蘊組合的生命體是空，這是百分之百正確的，因在五蘊的組合中，要找一個自我，根本就找不到；但組合生命體的五大原素，不能說沒有，如果這也沒有，試問以什麼組合生命？從這觀點發展，於是就生起我空法有的思想，而這思想，不但流行在小乘佛教中，亦復流行在大乘佛教中。

佛法雖以佛陀所說的教法爲宗，但到佛滅度後，佛教在不斷的流行中，由於學者的思想不同，乃產生了各個不同學派，不但小乘佛教有這樣的現象，大乘佛教同樣有這樣的現象，因此，後來的佛法修學者，或多或少的，都要受到學派思想的影響，這是無可否認的歷史事實。不說別的，單以空義來說，在大小乘的學派中，都有兩大思想對立，誰都認爲是契合佛意的，而且各自擁有廣大的信衆。如以西北印度爲基地的說一切有部，其思想就是主張我空法有的，而且堅定的認爲如此，如有不以此說爲然，在他看來，就是非佛法者。假定要舉論典來證明，可以小乘的俱舍論爲代表。這一思想流，在西北印度，是有相當潛勢力的，發揚這一思想的學者也很多。至以東南印爲大本營的大衆分別說者，還有從有部分出而傾向於分別說系的經部學者，却是多分說空的，不單說五蘊組合的生命體是空，五蘊法的原素也是空無自性的。如舉明顯的論典來說，訶黎跋摩所造的成實論，就是力闢說一切有，而主張我法皆空的。以後代大乘所說空的思想看，雖還不怎麼徹底，但影響後代大乘空義很深。俱舍敍述經部主張蘊是假有說：『蘊應假有，多實積聚共所成故，如聚、如我』。蘊的定義是積聚，既然是衆多原料的積聚，當然就是假的，如以人類一

詞來說，不是離開個別的人而有的，因爲根本就是由個別的人而成爲人類的，可見人類一名是假。從這觀點出發，自然就走上法是假有的立場。所以我空法有與我法皆空的思想，在小乘學派的陣營中，確是存在着的。

大乘宗派，在中國雖有八大宗，在印度只有兩大派，就是一般所知道的中觀與唯識。唯識思想是從西北印度發展起來的，雖承認大乘行者，能夠通達我法二空，但修小乘的行者，只通達我空，不通達法空，其說很接近說一切有部的思想。所以在唯識的論典中，講到我法空的論題，總以小乘不達法空爲不究竟，從不承認小乘可以通達法空的。中觀思想是從東南印度發展起來的，與大衆分別說系的思想，有着很深切的關涉，不獨說菩薩可以通達我法二空，就是聲聞行者，亦復通達我法二空。空義是貫通的，通達了我空，沒有不通達法空的道理，假定不通達法空，證明你的我空，亦未眞的通達，這是一個很重要的論說，值得我們予以特別注意的！

同樣是說空義，學者之間爲什麼會有這思想的對立？問題在於依實立假和依假立假的不同，略爲分別如下：

一、依實立假論者：有情的生命自體，是衆緣所和合的，和合的必然是假，這

是沒有話說的，誰也都得承認的。但是假有的，必有其所依，而這所依的，一定是眞實，如果本身不是眞實的，決不可能爲他法所依。如吾人的生命體，是依五蘊而成的，五蘊卽爲構成生命自體的基本要素，不能不說它是實有的，假定不是實有的，怎麼可爲生命自體所依？正因爲五蘊是實有的，才有依於實有蘊的假我出現。基於此一觀點，他們的思想，自然走上我空法有的路線。不僅小乘學者有此依實立假的思想，就是大乘唯識亦是堅守這一思想陣線的。

二、依假立假論者：五蘊組合的生命自體是假，這是大家所共同承認的，沒有爭論的必要，假的要有所依，亦是必然所需，沒有不同的論調；問題在於所依的，是不是定要實有？假有的是否可依？依中觀家的意見，爲所依的東西，不一定是要實有的，假有的同樣是可依的，而且嚴格的說來，唯假有是眞所依，實有的根本不可爲依，這就是依假立假的思想。如我是假的，五蘊亦是假的，依假有的五蘊，安立假有的我，二者同樣是假無自性的。基於此一觀點，他們的思想，自然走上我法皆空的路線。佛法中還有依幻立幻的說法，所依是幻，能依亦幻，其思想與依假立假是一樣的。這一思想，從根本佛法來看，無疑是契合佛陀本意的。

說我空法有也好，說我法皆空也好，但站在凡夫的立場，不妨這樣的問道：我們的生命體，明明是現實存在的，亦卽所謂實有的，爲什麼說它是空？還有生命要素的五蘊，亦復實實在在是有的，爲什麼說它是空？這在世間一般人聽來，也許會感到莫名其妙的。在此我要說一句，而使聽到空的人，不致生起恐懼心的，卽佛法所說的空義，不是什麼都沒有叫空，是無實自性名爲空，如以爲什麼都沒有是空，不但不是佛法所說的空，而且有破壞佛法、破壞世間、破壞因果的危險！一切都無名之爲空的思想，在印度不是沒有，但佛陀出世以後，發現它的危險性，曾用種種方法予以無情的破斥，而建立不壞假名的緣起性空。這是每個聽空的人，所應首先把握住的！

因此，我想把空及無二字，稍爲加以分別一下：空與無，在中國的文字中解釋起來，似乎是差不多的，沒有就是無，無的就是空，很難分辨它們的差別。但據研究梵文的學者說，空與無的字義，在梵文中，有着很大的不同。無是沒有，這與中國的解釋，沒有什麼出入，空可不是什麼都沒有，不是什麼都沒有，就是反顯其有，既然是有，爲什麼又說其空？當知空是空其自性，並非空其假相。如我手裏所拿

的念珠，這是的的確確有的，大家可以明白看到，雖說明見是有，但在透過無自性空與沒有透過無自性空所見的有，有着實質的不同：透過無自性空所見的有，是如幻的緣起假有；沒有透過無自性空所見的有，是不虛假的自性實有。

同樣是有，你認爲有是實有，我認爲有是假有，彼此在思想上，不免形成對立。然就諸法本身上透視，說爲假有的，是諸法的眞相，說爲實有的，是妄想的執著。對萬有的認識，在道理上講起來，它的本來面目是怎樣的，就應還它個本來面目，如諸法是緣起假有的，當然要了解它假有無實，才能親切的認識其眞相。不然的話，假有的以爲是實有的，自然歪曲了諸法眞相。衆生所以不能見到諸法眞相，病在妄執實有，並且因爲執實，發生種種諍論，造出種種罪業，流轉在生死海中不得出離，只要一日了解萬有諸法的眞相，不再在上面生起不應有的妄執，什麼問題都將因此而得解決，釋迦牟尼佛爲諸衆生說法，就是說明萬有諸法的眞相而已。

執實有者或者要問：諸法既是假有不眞實的，爲什麼會有種種物相呈現在吾人之前？佛法對這問題的回答：呈現在吾人之前的種種物相，是由種種因緣關係和合而假現的，並沒有它的實自體可得。如各自所有的活潑潑的身體，要怎樣動就怎樣

動，要做什麼就做什麼，無可否認的是現實存在，但要在這現實存在的身心中，找個如我們所妄執的實有自我，那是無論如何找不到的。找出一個自我，你可說它實有，自我本不可得，當是假名安立。假名安立的，本不可說我，但不說我，又無法表示出彼此，在不得已的情況下，勉强的假名安立我、人、衆生、壽者，或者安立你、我、他的代名詞。假定沒有這些假名，我們要想說話，就將無法開口，所以假名是不可廢的。

何以假名是無自體的？因爲存在的諸法，往往有一法而有多名的，例如出家人，可以稱爲比丘、和尙、法師、沙門等，假定一個名稱可以代表一個自體，同是一個出家人，就應隨名而有多種生命自體了。但事實不然，一法雖有很多的名稱，但並沒有很多的自體。因爲他之所以有很多的名稱，是約他具有某種功能作用，或依其有某種意義，而假名安立的。五蘊中無有我的自體，所以我是空的。依據常說，我之所以爲我。要能做得主，要自由自在的支配一切，控制一切，並且永恒是如此的，才夠資格稱之爲我，然而不論從那方面，觀察這個生命自體，你將明白的發現，既不能做主，又不得自由，更是刹那刹那的在生滅變化中，有那一點合乎我的條

件？所以說爲無我。

進一步的在身心活動中觀察，不但實有自我不可得，就是構成生命的五蘊法，同樣是自體不可得的，假如有了這樣的認識，那就可以通達法空。我法二空都能通達，才算是眞正通達諸法空性。關於我法二空，上面曾分析過，在佛教學者中，是有很多不同看法的；但從佛陀所說的教法去探究，特別是從般若思想方面去透視，可以得到這麼一個認識：我空與法空的二者，彼此之間原來是相互關聯而非相互脫節的。我們不說到萬有諸法便罷，一說到萬有諸法，就得了解諸法自性是本空的，同時更要了知自我亦是本空的；反之，如眞通達自我是空的，將這觀察我空的觀慧，擴展到諸法上去觀察，必然亦能通達法空，所以我法二空，彼此有着關係，不可加以分割的。

關於這個道理，唯有在般若思想上才可以體會得出，在其他的經論中，很少有這樣的說法。依於般若正見，我們可以這樣反復論證：一個了解我空的行者，在道理上講，一定是能了解法空的，假定不能進一步的了解法空，是卽證明他連我空亦沒有眞正通達。這是很重要的一點，我們必須有這樣的認識。不過話得說回來，就

是有些行者，當其通達我空以後，不再深觀法空，開顯法空，這是可能的，若說根本不了解法空，是卽不合般若思想。本經說照見五蘊皆空，其旨就在說明法空，因爲通達五蘊法空，我空自然亦能通達的，因所執著的自我，是依五蘊組成的，能組織的五蘊法尙且是空的，所組織的生命體當然更是空的，這不用說是就可以知道的了。

生命自我是空，這是佛教徒所共同承認的，在大小乘的各學派間，沒有什麼大的諍論。但在通達我空後，能否通達法空，不免就有了思想上的紛歧。有的學者以爲：我空是我空，法空是法空，二者各自獨立，沒有什麼關聯，所以通達我空，不一定要通達法空，縱然不通達法空，但亦無礙於生死解脫。本經不是這樣的思想，所以特別說照見五蘊皆空。關於這道理，龍樹大士曾經舉過一個極爲恰當的譬喩來說明：如現在香港街頭還可見到的黃包車，一輛完整的黃包車，等於有情的整個生命自體；可是一輛黃包車的完成，是由很多零件所組合的，諸如車輪、車軸、車座、車把等，當知這些各個零件，等於組成生命自體的五蘊要素。明白了這個，再說明其空義。

一輛完整的黃包車在此，忽然有人用火把它燒掉了。被燒的黃包車，不但車身不見了，就是組成車的各個零件，亦同樣的被化爲灰燼，決不可說車身燒了，車的零件仍然存在，這是任何人都可想像得到的。當知燒掉的車身，等於生命自我不可得，卽是我空；車的零件化爲灰燼，等於五蘊要素不可得，卽是法空；因而不可說我空而法仍然存在，稍微有點思想的人，自亦可以體認得到。燒掉車子的是火，通達我法二空的，是般若觀慧。依此譬喻，對於我法二空的關係，自然就可得到正確的了解。對我法二空的通達，關係生死的解脫很大。因爲，不通達法空，就不能除去法執，不通達我空，就不能除去我執，二執不除，生死就不得解脫，如要解脫生死大苦，必須通達我法二空。

通達我空，必然通達法空，若不通達法空，亦必不能通達我空，這一思想理論，如以聖教證明，金剛經中佛陀有着最好的指示：『是諸衆生，若心取相，卽爲著我、人、衆生、壽者』。跟着又說：『若取法相，卽著我、人、衆生、壽者』。意謂：若世間的衆生，以爲一切法相是有，而且堅固的執著一切法相，是卽顯示他仍然執著有我、人、衆生、壽者，不能了達四相皆空。他之所以執有我、人、衆生、

壽者，原因就在他執取諸法實有，假定不取法相而了達諸法皆空，那就絕對不會再執有我、人、衆生、壽者了。從金剛經的這一說明，可以證知我法是相關的，要通達，二者一起通達，要不通達，二者都不通達，與所謂我空法有的思想，有着絕對的不同。

佛法行者，依於般若觀慧，照見五蘊皆空，究竟能夠得到怎樣的結果？經中告訴我們，能度一切苦厄，就是照見五蘊皆空所得的勝利。照見五蘊皆空，爲什麼能度一切苦厄？這是很多人可能提出的問題。在此我先要加以說明的：五蘊這名詞，一般只是說爲五蘊，但在凡夫位上來說，五蘊應該叫做五取蘊的。取是指煩惱說的，如緣起支中愛緣取的取，就是作爲煩惱來解釋的。所謂五取蘊，是說有情的生命自體，是由煩惱所生的，假定沒有煩惱滋潤感後有的業力，有情的生命自體，根本就不能出現。俱舍論說：『取能生蘊』，正是指此。如證阿羅漢果的聖者，不能說他沒有感生死的業力存在，但他畢竟不再去受新的生命，原因就在沒有滋潤業力的煩惱。

由煩惱生起五蘊以後，在五蘊組合的身心內在，終日仍有煩惱不斷的在活躍，

亦卽等於天天在煩惱窟中過活，不時的生起各式各樣的煩惱。俱舍論說：『蘊能生取』，正是指此。諸位試想想看：我們平時煩惱，是從什麼地方來的？還不是從五蘊組合的身心中發出來的，假定沒有五蘊的生命體，又從那裏來的種種煩惱？因此，爲生命要素的五蘊，一方面是由煩惱生的，另方面又生起種種煩惱，所以在這生命內在，無邊苦痛就接踵而來。如八苦中的五蘊熾盛苦，就是說明有情因有五蘊，而五蘊又似熾然的猛火，所以就在身心上，產生無限的苦惱。不但五蘊熾盛苦，顯示苦的所在，十二因緣中說的純大苦聚集，亦是顯示五蘊爲一切痛苦之所積聚之處。

總之，有身則有苦，無身則苦滅，換句話說，有蘊則有苦，無蘊則苦滅。老子說：『吾之所以有大患，爲吾有身，苟吾無身，則有何患』？世間智者，亦能深深的洞達到這點，可見這是苦痛的根源。假如要想沒有一切苦厄，必須以慧照見五蘊皆空，如果一方面想要沒有痛苦，而另方面又捨不得放棄五蘊實有之執，試問怎能做到？

有了五蘊，爲什麼會有無盡痛苦滾滾而來？因在五蘊和合的生命體上，執有實

在自我可得，一個人有了自我妄執，必然就要向擴大自我、充實自我、發展自我的這條路上走去，而且一直向前衝去，不論前面有怎樣的危險，只要認爲是於自我有利的，總是不肯回頭的，衆生確實有這樣的特性。

可是，你如此，我如此，他如此，人人如此，如果各自向着自己所要走的路線前進，彼此誰也不妨礙誰，倒還不致發生問題。然事實是不可能的，在這現實世間，道路只有這麼寬，走呀走的，彼此不期然的，就會碰着了，一旦碰面，而又發生利害的衝突，自然就要發生鬪爭！所以世間的種種痛苦，尋其根源，實在由於執著自我而來！人一有了自我妄執，跟着而來的欲望，就是想要統治一切，控制一切，主宰一切，支配一切，如果隨心所欲的能夠如此，問題似還較爲簡單，然而欲望是一回事，事實又是一回事，當其欲望不能滿足時，自然就墮入苦痛的深淵不能自拔！這是現實世間到處可以見到的現象，誰也不能否認的，否認也是否認不了的。

佛在阿含經中曾剴切的說：『以欲爲本故，父共子爭，子共母爭，父子兄弟姊妹展轉共爭，更相說惡，況復他人』？家庭是構成社會的核心，人人都有其家庭的，假定是個和樂的家庭，在家庭中充滿和諧的氣氛，固然是很好的，但像這樣的家

庭，在這人群社會中，可以說是很少的。我們所見的一般家庭，不是子女不孝而離別父母，就是夫婦不和而大吵大鬧，所以家庭常常發生鬪爭的。構成社會的核心既是家庭，家庭與家庭之間，如是和睦相處的，自能保持社會的安寧和秩序。可是流行民間的一句話說：『不做鄰居好鄰居，做了鄰居壞鄰居』。因此，家庭與家庭之間，常常爲了一點小事，發生不必要的爭鬥，形成社會與社會的鬥爭，破壞社會的秩序和安寧！

經中更說：『以欲爲本故，民民共諍，國國共諍』。國家是由各個人民所組成的結合體，因爲社會的廣大人羣，常常發生一些無謂的爭執，所以人民與人民之間，或者民族與民族之間，有時不免亦要大起殘殺，如現在所說神聖的民族戰爭，就是由此而引發的。可是國家有保護民族及人民的責任，所以一旦遇到外來的侵略，當然要起而自衛，以保護人民的生命財產，是以自古以來，在我們這世界上，不知發生了無數次的國與國爭的慘劇！生存在這現實世間，可以說天天都在恐怖中過生活，隨時隨刻受到生命的威脅，當知這就是痛苦的源泉！推源其本，實因執有自我而來，因爲有了自我的妄執，必然就要產生無窮的欲望，有了無窮的欲望，痛苦當

然緊跟着來了！

有時我們聽到人說：『商場如戰場』。諸位當中，有很多是做生意的，對於這句話的意思，當然有很深的體會。做生意的不知道競爭，一定要從商場中潰敗下來。爲了鞏固自己在商場的地位，甚至以商爲媒介，跳上政治的舞臺，就不得不相互競爭，所以商與商之間，鬥爭得是很激烈的，這只要走到商場一看，就可明白看見的。

再如一對很好的朋友，當其沒有利害衝突時，眞可說是無話不談，一旦到了利害關頭，所謂欲之所在，就是爭之所在，更顧不到什麼叫做友誼了，只是你說我的壞話，我說你的壞話，互相破壞而已。原是一對很親密的朋友，到此却變成了生死冤家，煩惱得不得了，苦痛得不得了，問題還不是由於執有自我！

既然執有實在的自我，則凡與我有關的一切，自然就計爲我所。例如我的衣服，我的金錢，我的家庭，我的國家等，如有誰侵犯到我所有的一切，我將絕對不放他過去，因而我與我所之間，也就發生了一種極密切的關係。不論是侵犯到我自己，或者是侵犯到我所有，都將發生爭鬥起來，甚而至於流血犧牲。

衆生執我而有無邊的苦痛，現在佛陀要我們反觀自我，看看我這東西，究在什麼地方，如果發現不到自我所在，就將通達我不可得，照見五蘊空無自性，不盡的痛苦也就可止息下來，所以行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，以此修行之因，是必能獲得度一切苦厄之果的。因此，如欲度一切苦厄，必須照見五蘊皆空。

眞正照見五蘊皆空，不但通達諸法空無自性，亦將了解一切都是緣起而有。在緣起幻有邊，不但個己的身心，是緣起關係的存在，萬有諸法，亦是緣起關係的存在，乃至人與人之間，無不是緣起關係的存在，一切的一切，都在緣起關係網的籠罩中。以人群來說，任何一個人，不能離開廣大社會群的關係網，亦卽不能離開廣大群衆而獨自生存，因爲每一生命的繼續存在，都是由種種因緣助成的。世間的人們，如果了解人與人間，是緣起關係的存在，就不會相互傾軋、破壞，而和諧共存。個人與個人之間如此，家庭、社會、國家、乃至世界的每個角落，都將充滿和樂的氣氛，大家浸在喜氣洋溢的天地裏，過着自由自在的生活，這是多麼理想的一回事！

進一步說：照見五蘊皆空，通達無有自我，可以解脫生死大苦，獲得大自由大

自在，所以這是解決人生問題的要着。就是在未了生死之前，如能照見五蘊皆空，本於相互緣成的關係，在世間立身處世，就不會與人發生鬥爭的事情。所以根據佛法所說緣起之理去行，確是促進世界和平的一味阿伽陀藥！如不了解緣起眞理，欲想世界得到和平，敢說永遠是不可能的，現在世界之所以這樣紊亂，原子戰爭就將在人間爆發，原因就是不解緣起無我之理，所以現代人類的苦痛也就特別的多！因此，不論爲了個人的身心自在，不論爲了社會的和樂生存，不論爲了世界的永久和平，佛所開示的緣起無我的眞理，我們有爲發揚光大的必要，以期世界每個人們，從緣起無我中得到自在解脫！

甲二　顯義

乙一　正爲利根示常道

丙一　法說般若體

丁一　修般若行

戊一　廣觀蘊空

己一　融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色卽是空，空卽是色。受、想、行、識，亦復如是。

上面的標宗，是本經全文的精要所在，因此特別多說一點。以下是顯義，就是正式顯示上面標宗的意義。在此文中，再分爲兩大段：一、正爲利根示常道；二、曲爲鈍根說方便。常道，就是般若的正常道；方便，就是密呪的勝方便。現在講的這段文，是融相卽性觀，顯示卽性卽相，卽相卽性，性相不二。以修行的次第說，這是在加行位上，謂於此位以般若觀慧，觀一切法的法相，當下就是諸法實性，法相與實性是二而一的。

「舍利子」，是位尊者的德號，爲華梵兼擧的稱呼。子是中國話，印度叫做弗；舍利是梵語，中國譯做鶖。全用中國話說，叫做鶖子；全用印度話說，叫做舍利弗。舍利是舍利弗母親的名字，其母眼睛的形態，猶如鶖鳥一般，所以得此稱號。舍利所生之子，所以名舍利子。這位舍利弗，是釋尊門下智慧第一的大弟子，被推尊爲逐佛轉法輪將。因爲他有高度的智慧，經常的爲佛推動法輪，使得很多人接受佛化，所以這是了不起的一位聲聞聖者。

佛陀這時所以叫聲舍利子而爲開示，一因他是智慧第一的，二因他是因聞緣起

而來入佛的。經過是這樣的：舍利弗與目犍連，本是修外道行以追求眞理的，可是經過很久的時間，不論怎樣精誠的修習，而終得不到眞理的消息。在一個熱誠追求眞理者來說，不能不是一個苦悶的事情。有一天，舍利弗因事到王舍城去，在王舍城外遇到阿說示（馬勝）比丘。馬勝是位最具威儀的比丘，動止安詳，目不邪視，舍利弗見了，覺得他的行動與衆不同，認爲一定是有所悟證的有道高僧，於是便走到馬勝比丘的前面問道：『你這樣的端正莊嚴，請問你的老師是誰』？馬勝比丘回答說：『我的老師是已覺悟宇宙人生眞理的釋迦牟尼佛，現刻正在各地從事覺人救世的工作』！

舍利弗聽了這話，當然就會想像到佛陀的不同常人，於是就進一步的問道：『你的老師是位覺悟眞理的人，那他平時對你們說些什麼教法』？馬勝比丘回答說：『我的老師所說的法，當然是很多的，現在沒有那麼多的時間對你講出，但總歸納起來可以作這樣說：「諸法因緣生，諸法因緣滅；我佛大沙門，常作如是說」，這就是我師經常對諸弟子說的』。我們現在聽了這幾句話，容或沒有什麼特殊感覺，但在當時舍利弗聽來，使他深深的有所體悟，並且認爲眞理就在這裏，於是立刻跑回

去告訴目犍連，目犍連聽了亦有所悟入，二人便不顧一切的，發心去從佛出家，做了佛陀的弟子。根據這一事實的敍說，可知舍利弗是因聽聞緣起法而進入佛門的。

佛在前面標出宗要，恐怕聽者還不明白，特叫聲舍利子，再加以說明道：「色不異空，空不異色；色卽是空，空卽是色。受、想、行、識，亦復如是」。這是澈底的開顯卽緣起是性空，卽性空是緣起的眞義。要說明這經文，是很不容易的，現在先引四句詩在此，或有助於我們對此的理解。詩云：『終日尋春不見春，芒鞋踏遍隴頭雲，歸來却過梅花下，春在枝頭已十分』。如春天的到來，一般人都到郊外去尋春，可是尋來尋去，終日尋春不見春在那裏，似乎沒有春的氣息一樣。當知『終日尋春不見春』，是卽顯示色卽是空；末句『春在枝頭已十分』，是卽顯示空卽是色。如蘭花，在今晚看來，還沒有花的影子，這就是空，到明天一看，花已在那裏開了，這就是色。

說得更明白點：今晚看不到花，就是色卽是空；明天見到花了，就是空卽是色。所以看來似乎是很難的，如眞正的用心想一想，就又不成爲太大的難題。再如冬天的樹木，花兒謝了，葉兒落了，約那樹上沒有花和葉，可以說是色卽是空；一旦

春天的到來，葉兒在那裏發芽，花兒在那裏開放，因爲花和葉突然出現，是卽顯示空卽是色。

五蘊是有，空是空性，在我們的認識上，兩者是相互對立，很不容易使之聯在一起，因爲有是實體的存在，空是什麼都沒有的，有的不能說它是空，空的不能說它是有，如是敵體相反的一空一有，怎能把它加以溝通起來？爲了說明空有的相卽不相礙，佛陀特地在此叫了一聲舍利弗，然後對他詳細說明這個道理。

在五蘊中，先提出色蘊和空的關係來說，了解了色空的關係，受想行識與空的關係，自可比例而知。經中說明色空的關係，主要是以『不異』和『卽是』四字來顯示的。色與空，表面看來，似乎矛盾相反的，實際說來，是相成不相背的。這只要我們運用智慧去加以深入觀察，就可發現它們之間的相關性。

在這現實世界，凡是屬於有的，大至宇宙，小至微塵，沒有一樣東西，是自己完成自己的，亦沒有一樣東西，是能離開萬有而獨自存在的，萬有諸法之所以出現和存在，依佛法的觀點說，是從種種關係條件而成的，亦卽所謂因緣和合而有的。不論什麼東西，在它所應具備的條件，如果缺少了任何一個條件，都不可能出現在

這世間的。

凡是緣起之法，絕對沒有它的實在自體，所以在很多經中，說爲緣起卽空，而且當體卽空，不是經分析後，始能了解其空。以分析法顯示諸法空的，是拙慧所了解的空，巧慧所了解的空，是緣起法當體卽空的。在這兩者之中，佛法所重視的，自是當體卽空的眞義。龍樹中論觀四諦品說：『未嘗有一法，不從因緣生』，卽世間上沒有一法不是從因緣和合而生起的，正因爲如此，所以接着說：『是故一切法，無不是空者』。以此推論，組織生命自體的色蘊，除非你不承認它是因緣和合而生的，假定承認的話，則自然是色不異空。然而事實不容不承認是因緣生的，如不承認因緣生，根本就找不到本來如此的色法。所以欲了解空，首要了解緣起，知緣起一定可以通達空。

依上所說，我們可知：緣起，是空的內容，或空的根本，或空的背景，如不了解緣起，決不能通達空，所以如何了解緣起，乃是學佛人的重要課題。佛在世時，一次有個婆羅門教徒去見佛陀，與佛展開了相當激烈的論辯，可是不論他提出任何一個論題，佛陀總是三言兩語的將之破除，使他沒有辦法建立自己的理論。最後婆

羅門徒在無可如何中，反問佛陀說：『你認爲我所說的，這也不是，那也不是，請問你佛所說的又是什麼』？佛陀很簡單的回答他說：『我論因說因』，『我說緣起』。眞的，除了這個，更沒有佛陀所要說的。因爲佛在菩提樹下所正覺的，就是覺證到緣起正法，現在來爲衆生說法，當然是說自己所覺證的緣起正法，不會說出與己所證無關的道理。

中國古德曾經說過這樣的兩句語：『了知緣起，就是了知佛教』。緣起的重要性，於此明白的顯出。若有人問全體佛法說的什麼，我們可以很簡單的回答是說緣起。緣起是佛法的特質，是不共外道的不二法門。若人對此有了正確的認識，對於全體佛法也就有了正確的認識。我們要看一個人對佛法的理解，是不是合乎如來的正法，就看他是不是違背佛所說的緣起。違背緣起法的，就是不契合如來的正法，不背緣起法的，就是契合如來的正法。現在流行的佛法，有着相似佛法在，我們不能不有此正確的認識，而且這是相當重要的一個了解。如其不然，自己所學的，明明是相似佛法，而還以爲是如來正法，則你永遠不能踏上解脫的大道！

關於色空不異，現在再從兩方面說明：一、異是差別義，所謂不異，是卽表示

緣起之色與緣起空性，是沒有差別可說的。二、異是離的意思，所謂不異，是卽表示色空二者相卽而不相離的。如緣起之色不離空寂之性，因爲緣起之色所以得能成立存在，就是由於空性之理的關係，沒有空性之理，色卽不能存在，現既有色存在，怎麼可說色離於空？所以說「色不異空」。爲什麼說空不離色？當知諸法空性是從萬有事相之所顯現出來的，離開了緣起的萬有事相，根本沒有諸法空性可得，所以說「空不異色」。總之，色離於空不能成立，不離於空始有色法的現起；空離於色不能顯現，不離於色始有空性的顯現：於此就可明顯的表達出色空間的密切關係。

上面已說明了色空相互不離的關係，爲什麼接着還要說「色卽是空、空卽是色」？這是爲了進一步的破除衆生妄執。衆生執有的情執很深，雖然聽了色空不離的道理，但在妄見的認識中，總仍認爲色是色，空是空，色空還是相對的兩法，不是相卽的一體。如我國一般說的『母子相依不離』，母依於子而不離子，子依於母而不離母，其母子間的關係，雖說是很密切的，但母親還是母親，兒子還是兒子，無論如何不可說母卽子，子卽母，二者各有其差別自體，只可說是不離而已。這種觀

念，在一般人的腦海中，是很容易生起的。可是一有了這個執著，對於色空就不能正確認識，爲了這，佛陀不得不進一步的以色卽是空、空卽是色義，來破這個妄執。

空與色的關係，不獨是不相離的，而且是一體的，空當下卽是色，色當下卽是空，色空不過是在同一事物上作兩種不同說明而已。如將色字換成一個有字，就可說爲『有卽是空，空卽是有』，空有是不二的。如問有是那家所有的有？可答有是空家所有的有，因爲有是空家的有，所以有當下就是空。或問空是那家所有的空？可答空是有家所有的空，因爲空是有家的空，所以空當下就是有。中國佛法者常常這樣圓融的說：有卽是空，空卽是有，卽有卽空，卽空卽有，空有原來是不二的。事實，空有的關係，的確是如此的，唯有如此，始能說明色卽是空，空卽是色的道理。如以爲有是有，空是空，那就永遠不能了解空有相卽、色空無礙的眞義。

佛說色空相卽，不僅破除衆生實有的妄執，而且破除衆生斷常的邊見，所以這是有其深意的。爲什麼要說色卽是空？因不了解這個，以爲色永遠是色，就走上常的一邊，將這思想發展下去，妄執一切一切都是如此的，勢必發生很多的問題，所

以佛說色卽是空，以破除衆生的常見。爲什麼要說空卽是色？因不了解這個，以爲空是空無的，就走上斷的一邊，將這思想發展下去，妄執一切一切都是如此的，同樣會有很大的流弊，所以佛說空卽是色，以破除衆生的斷見。斷常二見，經中稱爲二邊見，人一有了這樣思想，那就很難向上向善，而永遠的在生死中流轉了。加行位中修中道妙觀，觀察卽相是性，卽性是相，就可不落二邊，深達色空不二了。

吾人講說佛法，或者聽聞佛法，不要以爲這只是屬於理論方面的，而與修行沒有什麼相關，假定這樣想的話，那就大錯特錯了。如此文科爲加行，就是要行者修中道妙觀的。若能經常觀色不異空，空不異色；色卽是空，空卽是色，當知這就是修行。但是大乘菩薩行者，不是專爲自利而修觀的，亦是爲了利他而修觀的，這從這段經文，就可明顯的表現出這種精神。古德對此曾有這樣的話說：『若見色卽是空，則成大智；若見空卽是色，則成大悲』。佛法常說：一個修菩薩道的行者，最主要的是悲智雙運，而此悲智如何始克完成？若能觀察色當下是空，就可成就菩薩所有的大智；若能觀察空當下是色，就可成就菩薩所有的大悲；以此大智大悲，就可在生死中廣度羣迷。

大悲大智，有時分別來說：智是上求佛道的，以自利爲主；悲是下化衆生的，以利他爲主。實際，悲智都可用在化度衆生方面的，所以菩薩的大悲大智，特別側重在化導有情。菩薩攝化衆生，大概是用兩種方法：一是攝受的法門，重於大悲的運用，就是運用大慈悲心，柔和愛護一切衆生，使衆生歡歡喜喜的，如法如律的修行。一是折伏的法門，重於大智的運用，就是運用智慧方便，折伏剛强難化的衆生，使衆生在菩薩的威力下，不得不走上離惡向善的大道。所以悲智是都能夠度生的，不過是方法的運用不同而已。柔和的衆生，運用折伏的手段，反而使他不肯接受你的教化，剛强的衆生，運用攝受的方法，反而使他不肯聽你的教化，所以必須對不同衆生用不同方法。

如以現實世間的比喻說明：如我國常說父嚴母慈。父母對於子女的一念心，本是一樣而沒有不同的，但所表現的態度和所運用的手段，不能說沒有分別。以對子女讀書來講：父親見到子女不用功讀書，由於愛子心切，往往用嚴的態度，對子女加以呵責；可是正在這時，做母親的見了，本能的自然而然的，就將子女一手拖到懷抱裏來，以無限的慈愛溫柔，給予子女們安慰。這在世俗家庭中，所常常見到的

現象。然而不論怎樣，在做父母的出發點，同是出於慈愛之心，因爲表現的方式不同，所以似乎就有了差別。假如以爲這是父母的不同用心，那就大錯特錯。不但做兒女的不可這樣想，就是任何人亦不可這樣想。天下無不是的父母，父母對兒女絕對是平等的。

父嚴，譬喻菩薩的智慧折伏，含有火辣的味兒；母慈，譬喻菩薩的慈悲攝化，含有愛撫的意味。可見本經所說的這幾句，不純粹是理論的，一定要將它導歸實踐上去，始更顯出經文的特色，因爲其中含有大悲大智，自利利他的深義在。在心經的全文中，亦有其相當重要性，這是學者所不可忽視的。中國很多修學佛法的人，總以爲講修行的是講修行，講理論的是講理論，殊不知佛法是佛法，與世間的一般學說不同。世間學說，可能講理論的多，對於身心的修養，不一定有什麼補助的，但是佛法不同，佛法不唯是講理論的，就在所講的理論中，便含有實踐在裏面，理論與實踐，總是統一在一起的，問題在於我們怎樣去體會，以及如何從理論中以求實踐！

「受想行識，亦復如是」：這是例說。總說五蘊，本來可說蘊不異空，空不異

蘊；蘊卽是空，空卽是蘊。現在分別說五蘊，上面已說明了色空的關係是不異，卽是的；由此例知受想行識與空的關係，當然亦是不異，卽是的；所以說受想行識，亦復如是。照上經文，分別表明是：受不異空，空不異受；受卽是空，空卽是受。想不異空，空不異想；想卽是空，空卽是想。行不異空，空不異行；行卽是空，空卽是行。識不異空，空不異識；識卽是空，空卽是識。如欲開顯其內在的意義，完全與上色空的意義是一樣的。爲了避免煩瑣和重複，所以不再一一分別，只用亦復如是一句，使我們了解其內容如此而已。因此，現在也不再一一解釋。

色卽是空，空卽是色，如用其他經中的話說，就是緣起卽性空，性空卽緣起，這在全體佛法上，實是極重要的思想。一個修學佛法的人，大體有兩個要求，就是求見佛陀和求見正法，求見正法亦可說是求見眞理。然而如何得以見佛見法？釋尊告訴我們：要得見佛見法，先得體見緣起。小乘阿含經及大乘稻芊經，佛陀都曾這樣開示過：『見緣起卽見法，見法卽見佛』。這將緣起與空的關係，可以說是澈底顯露出來。佛的成佛，由於正覺緣起，所以我們現在能夠見到緣起，就是見到眞理之法，見到眞理之法，就是面見佛陀。這樣說來，見佛並不是件難事，只要依於妙

觀，去觀諸法緣起，一旦洞澈緣起，就是體悟空性眞理，亦就是見到以正法爲身的佛陀了。

己二　泯相證性觀——正證

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。

前面的融相卽性觀，主要是觀緣起卽性空，性空卽緣起的空有無礙，但還沒有眞正的證悟到諸法空性，依此空有無礙的妙觀，再進一步的深入觀察，就可眞實證悟諸法的空寂性，當正悟入諸法空寂性時，一切法相悉皆不現，所以叫做泯相證性觀。空有無礙的境界，還是屬於相待的，不能以此爲究竟，究竟絕待的悟入，必然是畢竟空寂的，沒有到達畢竟空寂的絕待，不能說是眞正悟入諸法的空性。般若經說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論』。一切戲論相不可得，是爲中道的實證。

眞實證悟時，其所證悟的境界如何，唯有證者自己知道，要說出來給別人知道，根本是不可能的，所以說『唯證相應』、『唯證方知』。卽使兩大行者同證，亦僅能彼此作會心的微笑，要說還是說不出來的。不特在正悟時如此，就是從證悟中

出來，想要用一種適當的方法將之顯示，亦不能恰到好處的表達其空性，所以諸法空性，唯佛菩薩證悟時，始能眞正了知其爲怎樣的狀態，如要將其輪廓吐露或描寫，不但我們沒有辦法，就是證悟的初地以上的聖者，乃至最高的佛陀，亦不能爲我們說出其眞相。如一杯水放在這裏，其水是冷的還是熱的，別人不論怎樣的告訴你，說水冷到怎樣的程度，假定自己不去嘗一嘗，仍然不知水的冷暖，所以說：『如人飲水，冷暖自知』。

佛所證的諸法空性，亦是如此，本來不可說的，但若完全不說，衆生更加無法了解，佛在逼不得已的情況下，只好用烘雲托月的方法，依稀彷彿的說出自己的悟證，而且多在遮詮或否定的方面，說出不、空、無、不可得等，以反顯畢竟空性，使我們從否定中，略知空性的消息，至於空性的本來面目，仍然爲我們所不能認識。如玄奘三藏的靈骨塔，現在正在日月潭建築。我對諸位說：日月潭是自由中國的名勝，山明水秀，風景幽美，是遊覽最理想的地方。但若有人問我：日月潭的風光究竟美到怎樣？不論我在語言上是怎樣的形容，或用文字怎樣來描寫，甚而至於拿幾張風景片給諸位看，但在諸位所能知道的，不過是日月潭的影像，仍不能了解日

月潭的眞正風光。要想親見日月潭的湖光山色，唯有在玄奘三藏靈骨塔落成時，諸位去參加落成典禮，到了那個時候，日月潭的風光，所謂青山綠水，盡收入你的眼簾，那你就知日月潭究竟是怎樣的風光了。依此可以明白：諸佛菩薩所證的諸法空性，我們要想親切的體認，唯有自己修般若觀慧，從般若慧中，泯除一切事相，確證諸法空性，始能有所認識。佛以世間語言爲我們說的諸法空性，只是間接的描述，不能從這通達空性之理。世間語言爲什麼不能明白顯示諸法空性？當知語言本身就是不眞實的，不能代表任何一法的實體，因爲語言的唯一功用，只是作爲人與人間，互相交換意見的一個媒介，或者是種符號而已，不特不能依之了解諸法空性，就是世間萬事萬物，亦不能依之得其自性。

關於這點，我們所常舉的例子：如說火，火的體性是熱，而其作用能燒，當知我們說到火時，其火不過是假名而已，並不能代表火的自體，如說火能代表其自體，那麼當你說到火時，上下唇應爲火所燒，可是在事實上，不但說一火字，口唇不爲火燒，就是連續不斷的說一小時火，你的口唇仍是安然無恙，沒有燒去毫毛，可見世間語言，代表不了任何一法自體的。世間的萬物尚且如此，何況諸法的空性之

理？當更沒有辦法顯示了。所以有時如來要爲衆生說出自己所證悟的境界，很難用直接的方法將之和盤托出，總是用間接的方法將之反顯出來，因此，我們現在聽到諸法空性，不必問它是怎麼回事，即使問了，亦沒有辦法將之顯示，這是我們所當了解的。

佛陀現在爲了要對舍利弗說明這個道理，所以經說：「舍利子！是諸法空相」。空相就是空性，這是翻譯的不同。性相在梵文中，本來是通用的，性可說爲相，相亦可說爲性，如唯識學上有名的三自相，有的譯爲三自性，般若經中的實相，有的譯爲實性，因此，通常說的諸法空性，本經譯爲諸法空相。性相二字各自獨立，雖可互相通用，但若連接在一起時，那又相是相，性是性了，即相代表事相，而性代表理性。空性是在一切法上顯的，如果離了一切諸法，所謂空性，根本是不可得的，所以說爲諸法空相。是諸法空相，爲佛所證的最高境界，亦即諸法的究竟眞理，一個佛法行者，應以證得諸法空相，爲理想目標，一日未證得此，一日學佛的能事未畢。

佛是怎樣表達自己所證悟的諸法空性？經謂以「不生不滅，不垢不淨，不增不

滅」的六不，來形容、描寫、開顯的，亦卽從否定方面來反顯的。不過以『不』否定，不一定是用六不的，有用四不、八不、十不的，最簡單的是用二不，其實一不也就可以顯示空性，如說不生，或說無生，都可說明空性。龍樹在中觀論的開頭，用八不開顯中道，是佛教界最有名八不說。本經所說六不，將之歸納起來，是爲三對，卽生滅、垢淨、增減。這三對六不，說它有道理，固未嘗不可，說它沒有什麼道理，似也可以說得過去。佛陀說法是沒有一定的，有時多說幾不，有時少說幾不，完全看當時的實際情況，來說自己所要說的道理。佛陀說法是活潑潑的，不是刻板式的。

本經所說六不，有它的理由在，現在不妨略爲分別。在這現實世間，不論什麼事物，大體有三方面：一是說明這是有的還是沒有的；二是顯示這是好的還是壞的；三是指出這是多的還是少的。有無是屬生滅的範疇；好壞是屬染淨的範疇；多少是屬增減的範疇。世間各樣的事物，都不離這三方面。且以現在講經法會來說：法會現在是有的，圓滿後就沒有了，這是生滅的現象；在法會舉行時，會場是肅靜無嘩的，或者是吵吵嚷嚷的，這是垢淨的現象；有時聽衆增多了，有時聽衆減少了，

這是增減的現象。所以世間萬事萬物，不論什麼，都可從這三方面表達它，而且表達得恰到好處。諸法空性當然也可以此開顯，不過在開顯此空性之理時，多加一『不』字而已。

諸法空性，是普徧的永恒的必然的眞理，不能說它本來沒有而現在才開始有，假定先無後有，那就有所生起，可是諸法空性，本來就這樣的，還談什麼有生？所以說不生。諸法空性，是否可說現在暫時存在世間，到了相當時間以後，就又從這世間消滅？不可這樣說的，因爲諸法空性，是永恒的眞理，盡未來際，都是如此如此的，還談什麼消滅？所以說不滅。不但諸法空性如此，卽是萬有諸法亦然。我們見到某一法生，不過是因緣和合的假相，並沒有生的實自性，如以爲有生的實體，那是我們認識上的錯誤。有生方可說有滅，生尙且不可得，滅又從那裏來？我們見到某一法滅，不過是其因緣的離散，並沒有滅的實自性。生既不生，滅亦不滅，所以說爲不生不滅。

諸法空性，本是清清淨淨的，任何人都可得到的，但在凡夫的位上，從未與諸法空性謀面，原因就在空性爲重重煩惱之所包圍，使之不能顯現，雖說凡夫尙未證

得，但空性仍是那樣清淨，從來沒有被煩惱之所垢染，所以說不垢。諸佛如來，從煩惱圈裏跳出來，親切的證悟到諸法空性，但空性並未因佛陀的遠離煩惱而使之清淨，因爲它本來是清淨的，現在不過還其本來清淨的面目而已，並未有新的清淨產生，所以說不淨。如有一樣東西，原是染污齷齪的，可以說它是垢，等到將這垢穢滌除，顯出一種清淨的樣子來，可以說它是淨。諸法空性，不是這樣的，經中常常說：『在纏不染，出纏不淨』。從來沒有染污過，當亦無所謂清淨，所以說不垢不淨。

諸法空性，是普徧究竟的眞理，總是那樣圓滿的徧一切處。凡夫沒有證到空性前，似乎有所喪失，而實從來沒有減少絲毫，仍是完整的圓滿的存在，所以說不減。諸佛證悟諸法空相，似乎大有所得，而實沒有增加一絲一毫，還是那個圓滿眞理而已，所以說不增。增減，在不圓滿的事物上可說，在圓滿的空性上是不可說。如人有一倉庫的金銀財寶，今天取用一點，明天取用一點，可以說其財寶減少，後來，過一天放點進去，過一天又放點進去，可以說其財寶增加。但是諸法空性，恒恒時常常時，都是如此如此，未證的凡夫既未減失，已證的諸佛亦未增得，所以說爲

不增不減。假使有所增減，諸法空性，就不得稱爲盡虛空徧法界的究竟眞理了。

佛在般若經中說：證悟空性時，不但不可說有五蘊，就是空性亦不可得的，若以爲有個實在空性可得，同樣不得說是眞正證悟。而且，如果空性是可得的，試問這個空性，是有？是無？亦有亦無？非有非無？不論你怎樣回答，在佛陀看來，都是落於戲論。所以證悟諸法空性，不但通達一切法不可得，就是所證的空性，亦不可執爲是有。龍樹中觀論說：『大聖說空法，爲離諸見故；若復見有空，諸佛所不化』。因爲衆生著有太深，所以佛說空義，使令衆生遠離種種著有情見，如果遠離著有情見之後，又復見有一個空性在，同樣是錯誤而要不得的。不管佛陀有怎樣的方便善巧，亦沒有辦法來感化你了。所以空中一定是無色等，否則，勢必從空中又走出一個東西來。

用六不形容，顯現諸法空性，因爲：『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……任何一法，都不出此體、質、量三者，所以本經特舉此三對』。可見是有它相當理由存在的。

「是故空中無色，無受想行識」：這是中道實證所得的結論。意思是說：由於

上面的分析，所以知道在諸法空性中，是無有色蘊的自性可得，亦無受想行識四蘊的自性可得，只是諸法的畢竟空寂而已。在我們的認識中，如認爲有少許的實自性可得，是卽顯示你沒有證得諸法空性。所以佛法行者，依着般若觀慧親切證悟空寂之理時，千萬不可說空性中還有這些那些，所以佛陀特別歸結到空中無色，無受想行識。

戊二　略觀處界等空

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法；無眼界乃至無意識界。

蘊處界三科，是佛常常用以說法的方式，亦爲佛法的重要分類法，是諸經論處處所要說到的。本經從諸現象上觀空，前已廣觀蘊空，了解蘊空是怎樣的觀法，處界等空的觀法，自然也就可以了解，所以下面只是象徵性的，略觀處界等空。現在先來說明十二處及十八界空不可得。

「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」：這是觀十二處空。前句是指六根空，後句是指六境空，綜合起來，就是十二處空。處是生長的意思，顯示這是一切精神活動依之而得生起的。如眼根與色境的合作，就有眼識的生起，乃至意根與法境的

合作，就有意識心理活動的生起。

眼耳鼻舌身意，通常稱爲六根，歸納而爲兩類，就是色根與心根：謂前五根是屬色根，第六意根是屬心根。前五根，是由物質組織成的，所以是屬色法。不過物質構造的色根，亦有內在與外在的兩類。以眼根來說：屬於外在而爲彼此所見的，如你見到我的眼睛，我亦見到你的眼睛，這在佛法說是浮塵根，或名扶塵根，在現代生理學上，叫做視覺器官，只能扶持內在的眼根，本身是虛浮不實的，不能生起見的作用，能夠生起見用的，是屬內在而爲肉眼所不見的，佛法名爲淨色根或勝義根，現代生理學上，叫做視神經。眼根如此，耳鼻舌身的四根，當知亦然。至於意根，因爲是屬精神作用，所以佛法一向把它說爲心根。

五根的淨色根，是怎樣組織成的？是由四大四微及某根的本身等九法所組織成的。四大，卽地水火風；四微，卽色香味觸。前者是屬能造，後者是屬所造，以此能所八法，再加眼根本身，合爲九法所成。這樣說來，眼根是從衆緣組合而成，於中抽出任何部份，不是不存在，就是成殘缺，可見眼根沒有他的實自體可得，如果以爲眼根實有，那不過是衆生的妄執而已。設若一定要執實有，那就對你略加分析

：你以四大爲眼根？抑以四微爲眼根？如以四大爲眼根，就不應該需要四微；如以四微爲眼根，就不應該需要四大；可是事實，眼根九法組成，不能說誰是眼根自體，眼根自體原是不可得的。眼根如此，餘四色根亦然。所以說無眼無耳無鼻無舌無身。

最後意根卽心根，因意不是屬於物質性的，所以稱爲心根，前五色根，爲前五識所依，眼根唯爲眼識所依，乃至身根唯爲身識所依。第六意根，不但爲第六意識所依，亦爲前五識所依，所以意根比前五根更爲重要。若問意根是屬六識以外的心理活動，還是屬於六識以內的心理作用，論究起來，不免成爲一大麻煩問題。俱舍論說：『無間滅爲意』。吾人的意識作用，是不斷在那兒活動的，總是前念滅後念生的，在前滅後生的過程中，無間斷的以前念滅作爲後念生起的所依，所以叫做無間滅意。依於這個解釋，所謂意根意識，只是前後念的不同，並無實質上的差別，換句話說，離開六識以外，沒有意根可得，意根只是在前念爲後念依上得名的。

其後大乘學者，在心識問題的研究下，認爲意根應是意識以外的意根，有它的獨立性，不然的話，有個很大的問題，不得解決，就是意根如果卽意識，則十八界

不能建立而爲十七界了。然而十八界是佛說的，於是學者從這當中，發現意根有它的獨立性，不能不說它是意識以外所有的。不過最初還沒有把它看成獨立的心識，只是視爲心識的細分而已。等到在十八界中，發現了這個問題，於是就公開的在六識外成立細心，而爲七心論的思想之由來。因爲六根爲六識所依；前五識有獨立的所依根，第六識自亦有其獨立的所依根。這是心識思想開展的問題，於此不加細論。意根不是個體性的，亦是種種因緣和合而有，沒有它的實在自性可得，所以名爲無意。

不但六根是空無自性的，就是六塵亦空無自性的，所以說無色聲香味觸法。塵與根是相對之物，亦卽爲根所取的境界：如色塵爲眼根所取，聲塵爲耳根所取，香塵爲鼻根所取，味塵爲舌根所取，觸塵爲身根所取，法塵爲意根所取；所以六根六塵是相互對立的。六根，重在有情生命自體的說明；六塵，重在說明外在的境界，所以通常說爲客觀的對象。爲見聞覺知的對象，是否有它實體存在？因爲同樣是屬衆緣和合法，求其眞實自體不可得，故特用一無字予以否定。如將無字通到六塵上去說，就是無色、無聲、無香、無味、無觸、無法。不論什麼客觀的境界，只要是

我們所取的，就絕對不是實有的，如以爲有實自體可得，那就是我們的妄執。

六塵中的色塵，與前說的色蘊之色的定義，是有着不同的：色蘊的色，總攝一切色法，如說五根五境以及法處所攝色，無不統攝在色蘊中，卽一切物質性的東西，都包含在裏面，色塵的色，只是眼根所對的境界，卽凡可爲眼根所見的境界，都名色塵。至所聽的音聲，所齅的香氣等，就不能包含在色塵中。色蘊的色範圍廣，色塵的色範圍狹，一總一別，是爲二者的主要差別。

色塵的色，大體可以分爲兩類，就是顯色與形色。形色，是指眼根所見的各種形態說，雖說形態有着很多，但把它總歸納起來，不外長、短、方、圓、高、下、正、不正的八種。顯色，是指眼根所見的各種顏色說，佛法把這顯色類別爲十二種，就是：青、黃、赤、白、光、明、雲、煙等。顯色也好，形色也好，都是眼根所見，眼識之所了別的對象，所以名爲色塵。無論顯色或形色，如果對它加以仔細的分析，那你就將發現，這都不過是種種因緣條件的組合，要找一個顯形色的實在自體，是絕對找不到的。但這不是說世間沒有顯形色的存在，是說把它的自體否定後，緣起的顯形色還是有的，不過是幻有假有而已。

聲是音聲，爲耳根之所對的。聲音，就我們人類說，是從說話中發出來的，如一開口講話，就有音聲發出來。在佛法中說到音聲，亦是相當煩瑣的，如所說的有執受大種音聲，無執受大種音聲，以及此下還分有很多層次，現在不去詳細談它。有執受大種音聲，是從生命界所發出的音聲，如人類的音聲，走獸的音聲，飛鳥的音聲，皆屬此類。無執受大種音聲，是從自然界所發出的音聲，如松濤的音聲，麥浪的音聲，流水的音聲，以及風聲雨聲等，皆屬此類。不論是自然界或生命界所發出的音聲，都是由於衆緣和合而有，求其聲音的實在自體是不可得的，所以說無聲。聲無自性的認識，這是很重要的一點，否則的話，一聽到不入耳的音聲，就將生起種種的煩惱。

香塵的香，是鼻根所對的。佛法對這說明與世間又略不同：世間以香的爲香，以臭的爲臭，佛法不說臭字，只說一個香字，就是好香與惡香。所謂好惡，不是約其味的好惡分別，而是約其能否增益生命自體大種來分別的。我人的生命自體，是由四大種組成的，觸了某種氣味，如果是有益於生命自體的，是好香，如果是無益於生命自體的，甚至有所損害而使生命結束的，是惡香。不論好香惡香，皆是衆緣

所成的，沒有實自性可得，所以說無香。

味塵的味，是舌根所對的。有酸、甜、苦、辣、鹹、淡的六種。味塵一定要與舌根相互接觸以後，始能辨別屬於那一種，如未接觸到舌根，是不能了知其味的。俗說五味調和，可見是衆緣成的，無實自體，所以說無味。

觸塵的觸，是身根所對的。十一種觸，分爲兩類，就是能造觸與所造觸。地、水、火、風的四大，爲能造觸；饑、渴、滑、濕、冷、暖、欲的七種，爲所造觸。我們身根所接觸到的，不論接觸到什麼，不外這幾種感覺。所觸的儘管有十一種，而都是衆緣和合的，沒有實自性可得，所以說無觸。

最後法塵，是意根所對的。佛教所說的法，總是指一切法說的，沒有一樣東西不是法，其範圍眞是廣大到無所不包，如五蘊、十二處、十八界、四諦、十二因緣等，沒有那一類不叫做法的。可是現在所說的法塵，經中專爲安立一個名詞，叫做別法處，就是除去眼根等所對的，而特別爲意根所對的境界。這亦是衆緣和合有的，求其實在自體了不可得，所以說無法。

根境相對，由於認識上的錯誤，可能造出很多罪惡，所以佛說六根爲賊媒，而

要行者守護六根。果能守護六根，不向六塵馳取，是就可以得到解脫。所謂守護六根者，不是閉眼不見，塞耳不聞，而是要你眼見色時，不要爲色所迷，耳聞聲時，不要爲聲所誘，不見不聞是沒有用的。

眞正守護六根，要到什麼程度，方不爲境所惑？關於這個，我來說個故事，可以顯示其義。相傳過去有個時期，眼口鼻與眉毛相互爭論起來，其爭論的原因是這樣的：我們看一下各自的面孔就可知道，口在最下，鼻在口的上面，眼在鼻的上面，眉毛更在眼的上面。一天，眼口鼻開會議說：『我們各自所站的崗位，都有其特殊任務的，不能說我們所處的地位不當，可是眉毛的任務是什麼呢？我們眞的一點都想不出，然而它竟高高的立在我們上面，眞是豈有此理』！它們開會以後，就將這個提出來責問眉毛。眉毛很巧妙的回答說：『站在你們的立場，是可提出這個問題來問的，因爲你們的確各有各的特殊任務。如口先生飲水吃飯，以維持我們的生命；鼻先生呼吸空氣，以延續我們的生命；眼先生見危避亂，以保障我們的生命。你們各有各的功勞，這是鐵一般的事實，我是絕對不否認的。至於說到我自己，那就眞的慚愧了，不說沒有負什麼責任，而且一點貢獻亦沒有。你們問我爲何高高在

上，使我更沒有可回答你們的，我只可勉强的這樣說：人類的老祖宗，一開始就把我安在上面，我只有安份守己的站穩自己的崗位而已，除此還有什麼可說的』？這雖是故事，但很有深義。我們別以爲眼口鼻了不起：當知『病從口入，禍從口出』，它是可好可壞的，有什麼值得驕傲？有時人如太過要鼻子，可能發生很多問題，如社會上的很多糾紛，往往是從要鼻子而起的，是則鼻子又有什麼了不起？至於眼能見物，大都是向壞的方面看去，因而引起種種的煩惱，造出種種的罪業，感受種種的痛苦，是則眼睛對於人類又有多大利益？然而眉毛在我們的面上，從開始到終結，總是一動不動的老老實實的守住自己的崗位，從來沒有爲人類闖出什麼禍來，試問眉毛有什麼不好？

人類的六根，如能向眉毛那樣的，守住自己的本份，不向外縱逸奔馳，很多的罪惡，將不會產生。眞的，衆生造罪，六根可以說得上是罪魁，因它不能站穩自己的立場，所以時而由於眼根的奔放而造惡，時而由於耳根的奔放而造惡，乃至有時由於意根的奔放而造惡，迫得衆生在生死中流轉不息；設若守護六根，不再奔馳造惡，就可導引衆生走上解脫的大道，可見這個法門的重要！今後我們爲人，應多學

習眉毛的精神！

不但十二處是空無自性的，就是十八界亦空無自性的，所以說：「無眼界，乃至無意識界」。十八界，即六根界，六塵界，再加六識界。本文說得很簡單，在六根界中，只說一眼根界，在六識界中，只說一意識界，其他的十六界，用乃至兩字，將之超略過去。

界，在佛法通常的解釋，是種族的意思，但亦可以通俗的，說爲界限或種類，所謂十八界，就是十八種類，而這十八種類，各各有其嚴格的界限，不容有其絲毫紊亂的。如一座大山，山中有金、銀、銅、錫、鐵等諸礦，即可說爲金界、銀界、銅界、錫界、鐵界。生命體的五蘊山上，有六根、六境、六識的種種界類，此界不是彼界，彼界不是此界，所以分爲十八界。

六根界、六塵界，前面已經說過，現在只要說明六識界就可以了。六識，是認識的活動作用，亦即精神界的活動。精神活動怎樣來的？是從根境和合而來，經說『二和生識』，就是指此。任何一個認識活動生起，都要內有所依，外有所緣，所依所緣爲心識生起的基本條件，缺少任何方面，都沒有認識的作用發生。如眼識了

別作用的生起，要內有眼根爲所依，外有色境爲所緣，根境和合，才有眼識的出現。假定內有所依，外無所緣，或者外有所緣，內無所依，眼識卽不得生。眼識如此，其他耳識、鼻識、舌識、身識、意識，都是如此。所依的根有六，所緣的境有六，根境和合所生的識，也有六種差別，三六總合而爲十八界。

十八界的一一界，都是衆緣和合而有，當亦同樣無有實自體可得，所以佛亦用一無字予以否定，說爲無眼界，乃至無意識界。且以六識界說，如有以爲有實自體，我且問你：這是根境和合而生的，你以根爲識的自體？抑以境爲識的自體？事實不可這樣說的，然而離了根境，心識又不可得，證知這是無實自性的，不可妄想執爲實有。

說到這裏，且將上文作一總結：首說五蘊，次說十二處，後說十八界，蘊處界三科，是佛說法最原始的分類法，而在般若會上，一一觀察其空。根據廣觀蘊空的經文，處界文中可以作這樣的比例說：

『觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見十二處皆空，度一切苦厄。舍利子！眼不異空，空不異眼；眼卽是空，空卽是眼。耳鼻舌身意，色聲香味觸法，亦復

如是。舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無眼，無耳鼻舌身意，無色聲香味觸法』。

『觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見十八界皆空，度一切苦厄。舍利子！眼界不異空，空不異眼界；眼界卽是空，空卽是眼界。耳鼻舌身意界，色聲香味觸法界，眼識界，耳鼻舌身意識界，亦復如是。舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無眼界，乃至無意識界』。

修般若觀慧，要這樣的觀察諸法皆無自性，方能證得諸法空性之理。如以爲有一法是不空的，那就顯示你仍站在畢竟空寂的大門以外。

無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。

這是顯示十二緣起的無自性空。佛法中的道理，別以爲有很多，實際很簡單的。讀過阿含經的大概知道，佛所說的法，不論怎樣的多，要不外於七大類：一、五蘊；二、十二處；三、十八界；四、四諦；五、十二因緣；六、四食；七、三十七道品。在心經中，包含了五類，所未講到的，只是四食及三十七道品。前面已顯蘊、處、界空，現更進一步的開顯十二緣起空。佛在經中，很簡單的用一無字予以否

定，所以說無無明，亦無無明盡等。關於十二緣起，很多經中說爲：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，憂悲愁惱純大苦聚積。

十二緣起有二大門，就是生死流轉門與涅槃還滅門。本經說的無明乃至老死，是約流轉門說；無明盡乃至老死盡，是約還滅門說。盡是滅的意思，奘公譯爲盡字。生死流轉的十二支，爲相互鈎鎖的因緣法，並沒有它的實在自體可得，所以經中說爲：「無無明，乃至無老死」。涅槃還滅的十二支，同樣是建立在緣起法上的，並無它們的眞實自性，所以經中說爲「亦無無明盡，乃至亦無老死盡」。

十二緣起雖說有十二支，但歸納起來，只是惑、業、苦三者：惑卽煩惱，在緣起支中，是指無明、愛、取的三支；業卽所造的諸業，在緣起支中，是指行與有的二支；苦卽果報，在緣起支中，是指其餘的七支。惑業苦三的緣起鈎鎖，如環之無端，從惑造業，從業受苦，輪轉不息。

這種旋轉不息的現象，有人舉出具體的事實比例說：如有喜歡飲酒的，最易現出這種情形。中國古人說：『一杯人飲酒，二杯酒飲酒，三杯酒飲人』。這將飲酒

人的醉態，可說描寫得淋漓盡致。飲酒是很容易醉的，醉後的瘋瘋癲癲的狀態，糊裏糊塗的樣子，等於迷惑而起煩惱；既然醉得不像樣子，於是見人便打，有物便擲，或是醉倒街頭，如是種種錯亂的行動，等於行爲活動而造諸業；當正醉時，因有酒精的力量支持，身心雖然受到很大的痛苦，而不自覺，等於由業而感生死大苦。到了酒醒以後，不但知道是苦，而且覺悟行爲錯誤，於是痛下決心，發誓不再飲酒。可是人是善忘的動物，過了沒有好久，面對一隻酒杯，或經酒友勸飲，於是就將醉後的痛苦，忘得一乾二淨，又是一杯一杯的痛飲，飲了又再發酒瘋，重行做出損人不利己的事，使得自己又感受很多的痛苦。衆生亦是如此，痛苦剛剛過去，一件事不如意，便起無明煩惱，緊急着就是造諸罪惡，墮落三途，受無邊的痛苦。有時知道起貪生瞋是不對的，不正當的行爲更要不得，可是轉瞬之間忘記，依然起惑造業受苦。從無始來直至今日，我們都在惑業苦的三者中轉來轉去，長期的流轉於生死中不得解脫。假定眞正覺悟，不再起惑造業，就可跳出生死圈外，獲得生命自由解脫。但要達到這個目的，最重要的是修般若觀慧，從根本上解決無知的無明，無知無明的黑漆桶子，一天沒有打破，那你不論到什麼時候，總是在這苦的世間，使

你的生命無限期的奔放下去！

十二緣起是開顯流轉還滅的二門，而這二門都歸於無自性空的，在未說明這個前，先就其定義與內容，略爲一說，對這若能了解，則對緣起法門，自然就有認識，進而觀察緣起性空，方能有所悟入。

緣起的定義，佛在各個經中，一說到緣起時，都是這樣下定義的：『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』。前者是就緣起法的生起說，後者則是就緣起法的還滅說。解釋其義，如用白話說：因爲這個東西有了，所以那個東西就有，因爲這個東西生了，所以那個東西就生。在這此有彼有此生彼生的此彼間，有着什麼特殊意義存在？當知其間含有因果的關係在。此有的此代表因，彼有的彼代表果，而這因果關係的連結，就在中間的一個『故』字。簡單的說，是『此故彼』的關係，或因與果的關係。以具體的事實說：如一個人有生死的現象，或說人人都要死的，但若推究死的現象從何而來的，那你就將發現由於有生，因爲有此之生，所以有彼之死，在這生死之間，明顯的含有彼此的關係，亦卽含有因果的關係。再向前推，一直推到吾人的行爲活動，不論是怎樣的一種行爲活動，如果推究其原

因時，自然發現是因無明而來，因爲有此無明，所以有彼之行，因爲此無明生，所以有彼行生，在這無明與行之間，明顯的含有彼此的關係，亦卽含有因果的關係。緣起二字，是常聽到的，而緣起的定義，就是此有故彼有，此生故彼生的兩句，不論什麼人問到這個，都可用這兩句解釋，沒有另外的特別解釋。

流轉的緣起定義如此，還滅的緣起定義亦然。從字面上看，這是很容易了解的，如說：因爲這樣東西沒有了，所以那樣東西亦沒有；因爲這樣東西消滅了，所以那樣東西也消滅，在這此無彼無此滅彼滅的此彼間，同樣有着因果的關係在。以具體的事實說：如一個人的無明滅無了，因無明而有的行，自然也就滅無，乃至一個人的生命不再受生，因生而來的死，當然也就歸於無有。所以十二緣起的還滅門說：『無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死憂悲苦惱滅』。所以涅槃還滅，亦是建立在緣起法上，而以惑業苦的消散，顯示其歸於寂滅的。

其次所要說到的，是緣起法的內容，卽從無明乃至老死的十二有支。在未解釋

每一支的內容，先要了解的，就是佛說緣起的內容，在後代的學者之間，有作活潑潑的解釋，有作極機械的解釋。如分位緣起說，將無明等一個一個的各自獨立的解釋，說無明時，似乎只有無明，乃至說老死時，似乎只有老死，這就是機械的解釋，不能透徹的了解佛說緣起的眞義，因爲佛說緣起，是連鎖的動態觀，而非獨立的靜態觀。雖說獨立解釋，沒有什麼不可，實際每一支中，都含有其他支，所以應用活潑潑的相關的解說緣起的內容，不可刻板式的一支一支的分別。小乘學派中，雖有這樣的思想，但般若中觀的思想，不是這樣的，現在不妨舉例說明如下：

如行緣識的『識』支：站在分位緣起的立場上，認爲識僅在衆生投胎的那一剎那，顯出它的特殊功用，如超過了這一剎那，是就進入名色的階段。這種解說，不免太過機械化，不能把握緣起的特色。要知最初一剎那的入胎識，大乘稱爲賴耶識，小乘名爲執持識，因其最初來投胎時，固然已負起自己的任務，採取父精母血，完成自己生命，作爲自己新生命的開始，並從而執持不捨。但是這個執持的使命，不是在短時間內就完成的，從生的一剎那開始到死的最後一剎那止，在整個生命歷程中，無時無刻不在執行執持的任務，始有一個活潑潑的生命存在世間。吾人從少

而壯，從壯而老，所以能活潑潑的做出種種事情，可說完全是由執持識，牢牢的把握着生命，而不放鬆自己任務的關係，不論什麼時候，一旦執持識，放棄其任務，生命就將結束，由此可以證明入胎識，不獨最初投胎一剎那有其作用，就是整個生命過程中亦有其作用。不但識支如此，其他諸支亦然，所以十二緣起的內容，互相連鎖，互相關係，不可一支一支的孤立來看，這是我們所最要正確了解的一點。

在十二緣起中，使我們生死流轉的根本，就是第一無明支，我們對它必須有個認識。無明，從字面看，好像是一無所知，或者是糊裏糊塗，其實無明並非如此。在衆生分上，不但不可說是一無所知，甚可說是認識很多。既是這樣，爲什麼又叫無明？這是一般人很易提出的問題，因在一般人的意念中，無明就是什麼都不明白的意思。

對這我想略爲解釋一下：無明又名愚癡，愚癡不是什麼都不知道，相反的，對世間的各方面，有着很豐富的認知，所可惜的是在知上有了毛病，因而成爲愚癡。以外道說，他們可以講出很多道理，有着各式各樣的知識，你能說他愚癡無明嗎？可是他們講到最後，所得到的結論，不是否定因果，就是邪因邪果，佛法對此，判

爲無明。以凡夫說，對世間的萬事萬物，能認識這是什麼那是什麼，當然不能說他一無所知。可是在凡夫的所知上，有着不正確的錯覺在，不能認識事事物物的眞相，以無常爲常，以不淨爲淨，以無我爲我，以苦爲樂，顚倒錯亂，不能正知，所以說爲愚癡無明。爲此，人類知識越多，欲望愈大，苦痛亦更多，此之所謂無明爲生死大苦的根本。

無明爲生死大苦的根本，在衆生分上，可以說是確定不疑的事實，但是不是有其實在自性，是就值得論究。以佛法說，無明是沒有實自性可得的，如果有的話，佛要我們斷無明，是就成爲多餘的事，因凡有實自體性的，不論在怎樣的情形下，都不能消滅斷除的，設或不然，掃蕩一切物而爲世間的破壞者。佛之所以要我們斷無明，正因它是各種關係的結合，並無實在自性可得，所以古德說：『無明實性卽法性』。若看成有實體的無明存在，是卽眞正顯示出我人的無明，若能了其空無自性，無明當下就是明，並不要另外再去求個明。因爲無明沒有實性，所以現在用一無字予以否定，而說爲無無明。只要無明根斷，跟着自然是無明滅則行滅，乃至老死滅，是爲緣起流轉無自性空。

生死流轉門，因爲是建立在緣起法上的，所以是空無自性；涅槃還滅門，亦是建立在緣起法上的，當然亦空無自性。本經說的無無明盡，乃至無老死盡，正是開顯這一深義。生死流轉，有時稱爲有爲法，涅槃還滅，有時稱爲無爲法。有爲法是從因從緣，而具有生住滅的三相的；無爲法不從因緣，而是不生不住不滅的。因爲這樣，有人以爲有爲法是緣起的，無爲法不是緣起的；但以般若的思想說，不獨有爲是緣起的，無爲亦是緣起的，因這是在緣起法上，遠離生滅雜染，所開顯的寂滅性，並沒有離開緣起。雖有學者不同意此說，但站在本經的立場，不能不這樣的承認。有爲無爲俱是緣起，凡緣起法悉皆是空，所以在佛所說的十八空中，就有有爲空及無爲空的二者。

無苦集滅道。

前說十二因緣空，現在再說四諦空。四諦與十二因緣，可說是同一法的不同說明：十二緣起是四諦的演繹，四諦是十二緣起的歸納，只是如此差別而已。前面曾說，十二緣起，不外流轉與還滅的二大門：當知十二因緣的流轉門，就是這裏說的苦集二諦，還滅門，就是這裏說的滅道二諦。若對十二因緣有所了解，則對四諦也

就可以了解。四諦的中心，是說明兩重因果：苦集是世間的因果，卽集爲因而苦是果；滅道是出世間因果，卽道爲因而滅是果。四諦是佛陀的重要教授，其價值不亞於十二緣起。佛在世時，很多佛弟子，依四聖諦去修，而得見法入法，換句話說，就是體悟諸法眞理。

苦諦的苦，本是很多的，在前解釋度一切苦厄時，已爲詳細的說過。人生是苦，這是世間的事實，誰都有這感受，誰也不能否認。現從一故事中，以顯人生是苦，乃千眞萬確的。相傳過去波斯國的老王去世，一個年輕的王子繼任國王，青年國王爲着想對國家有番表現，特從文化方面下手做起，於是下了一道聖旨，諭詔國內一切學者，集合到首都來，編輯一部人類史。在一般人看來，一定以爲是件易事，只要搜集世界各國的歷史，大家分工合作，一部人類史，不要幾年就可完成。然而事實不然，波斯國的學者，奉命集合到首都後，天天開會討論，如何着手起稿，但是，三月五月過去，一年半載過去，三年五年過去，十年八年過去，所謂一部人類史，竟不知從何下筆寫起！繼續開會，再三討論，復經二三十年，仍不知怎樣開始動筆。後來在國王催促下，知道不能再交白卷，於是只好寫出六個字的人類史的結

論：『人生、人苦、人死』。首先一個人的生命，出生到這世間，是謂人生，經過三五十年或百年，生命在這世間結束，是謂人死；從生至死的中間一段過程，所遭遇和所感受的，不外是苦，是謂人苦。諸位試想一下：一部人類史的史實，不正是這樣嗎？除了人生、人苦、人死，還有什麼？所以一個人生存在這世間，別以爲是很快樂的，實際絲毫快樂也沒有。不獨樂極生悲是苦，即正在快樂中也是苦。站在佛菩薩的立場，看衆生的生死流轉，眞是可憐得很，有什麼可貪戀的？然而衆生不知，以苦爲樂，所以佛陀說爲顚倒衆生！

生而爲人，一定要了解人生是苦，因爲不論活多少歲，都是在苦痛中度過的，這是人生的實相，不容你有所否認！佛陀在鹿野苑爲五比丘說法，一開始就是說苦諦。諦是眞實不虛義，苦眞實是苦，沒有一點還價的，縱然日可令冷，月可令熱，佛說苦諦，絕對是苦，不可令樂。月亮本是清涼的，太陽本是炎熱的，然而，可將熱的太陽變爲冷的，冷的月亮變爲熱的，要將苦的變爲樂的，不獨我們沒有辦法，就是諸佛亦無辦法。俗說『苦瓜澈底苦』，要變爲甜的，自是不可能的。苦是人生的實相，佛將這個實相明白的開示我們，使我們從知苦中去厭苦，不要貪著這個苦

痛的人生！此是佛陀的慈悲教化，不是說來嚇唬人的，更不是教人消極悲觀的！

苦從何來？從天空掉下？從地內湧出？當然不是的，自有其原因，這就是佛說的集諦。集諦的內容，包含煩惱與業，有了煩惱業，一定要招感生死苦果的。煩惱，學佛人是常聽到的，有着各式各樣的不同，但最根本的，是三毒煩惱，不應貪的硬要去貪，不應瞋的偏要去瞋，不應癡的非癡不可；既然如此，則在行爲方面的活動，自然而然的不得如法，於是造出很多的雜染業。雜染業，不僅是指惡業，就是做的善業，由於與煩惱相應的關係，亦爲雜染業之一。造了或善或惡的業力，在煩惱水的滋潤下，不論經過多久的時間，都要去感或苦或樂的果報。所以煩惱與業，是生死的動因，要想不在生死中滾來滾去，首當截斷生死之源的惑業，是爲集諦。

生死流轉是一大苦，對這果有眞切認識，誰也不能繼續忍受下去，學佛人的要求出世解脫，原因就在於此。當知涅槃解脫，就是佛說的滅諦。滅是煩惱業的消散，亦卽所謂寂滅，再也沒有這些東西，在身心中擾亂，自然得到安隱快樂。寂滅涅槃，是學佛人的究竟目標，在一天沒有到達這個目標，是卽人生問題沒有得到解決。然而寂滅解脫的境界怎樣？這是誰也沒有辦法說得出的。經中有時舉喻說：如一

個人從炎熱的火宅中出來，忽然坐在露地中休息，其所得的清涼自在，唯有當事人可以領會得到。雖說證滅有大小乘的差別，但不論誰到了這個境界，身心解脫是沒有問題的，而且所得的解脫，彼此是平等平等的，於中決沒有高下差別可說。

要得滅除苦集而得寂滅解脫，須要滅苦之道，這就是佛說的道諦。滅爲所求證的果，道是所修學的因，不修聖道之因，就不能證寂滅之果。所修聖道，在佛法說，是很多的，略而言之，是戒定慧的三無漏學，處中而言，是正見等的八正道，詳細點說，是三十七道品。四諦中的道諦，八正道最爲重要。佛臨滅時對須跋陀羅說：『有八正道，則有四沙門果；無八正道，則無四沙門果』。四沙門果，卽初果、二果、三果、四果，不論你要證到那個果位，都要依八正道去行，否則的話，不說四果阿羅漢證不到，就是初果須陀洹亦證不到。是以每個學佛者，都當依八正道去行，果能本着這個去修，一定能夠解脫苦集，而得寂滅之果。

四諦，是世出世間的兩重因果，已如上面略爲解說，在此進一步要問的，就是四諦是否有它的實在自體？本於佛的意思，四諦也是在緣起法上建立的，凡是緣起的，無不是空的，所以本經亦說一個無字予以否定，名爲無苦集滅道。且以苦諦來

說，假定是有實自性的，就不能滅除，可以滅除的，是卽顯示其沒有實性。龍樹中論的觀四諦品，對這有詳細的說明，如要了解，可以參攷。不但苦諦是無自性的，集諦、滅諦、道諦，同樣是無自性的，如有任何一諦，是實有的，那就不能見到四聖諦理。四諦是四大眞理，證初果時，就悟證四聖諦，卽因四諦的自性不可得。學佛行人，在行深般若波羅密多時，應要照見四諦皆空，始能在諸法空性中，通達無苦無集無滅無道。

無智亦無得。

在略觀處界等空一科文中，這是最後所觀之法。智是能證的智慧，得是所證的眞理，亦卽所謂諸法空相。智與理，在我們用語言來表達時，固然是有能證的智與所證的理，而且智理的界限劃分得清清楚楚的，但當眞正證悟諸法空性之理的一剎那，能證之智與所證之理，根本是不可劃分的，所謂能所雙亡，智理一如，那裏還可用能所相對的名詞來分別？所以智與理在證寂滅性時，絕對不可看成對立的兩法。如勉强的用語言說明其間的關係，只可說是卽智卽如，卽如卽智，或說卽如而智，卽智而如，智如不二。換成白話來說：智是那家所有的智？乃是如家所有的智，

離開了如，智就根本不可得，所以說卽如而智。如是那家所有的如？乃是智家所有的如，離開了智，如就根本不可得，所以說卽智而如。離智求如，離如求智，都不可得，所以在畢竟空中，智如是雙泯的，因此經說「無智亦無得」。

『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。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，在菩薩般若的眞實體證時，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』（見印順法師心經講記）。這是最重要的一個結論。如果不知道一切畢竟空寂，以爲還有能證智與所證理的界別，是就沒有眞正體悟諸法的眞理。

戊三　結顯空義

以無所得故。

上面從蘊處界一直說到能證智與所證理，如以般若觀慧去觀時，都是空無自性了不可得的，但爲什麼是如此的，現在再來一個總結。如說五蘊是空無自性，若問爲什麼是空無自性的，就可這樣的回答說：「以無所得故」，所以是空無自性。五

蘊如此，十二處、十八界、十二緣起、四諦、智、得，都可說爲以無所得故，所以是空無自性。結顯空義的這一句，在全部經文來說，可說是很重要的一句。假定蘊處界等，原本是有自性的，現在觀其不可得，那就是破壞諸法的眞相，因爲諸法本來自性不可得的，現在就照它的本來不可得而還他個不可得，不但不是破壞諸法，而且是老實地顯出其眞相。如不了達蘊等無自性空，是卽表示對於萬有諸法，沒有得到正確的認識，若得正確的認識，必然知其無所得，所以用以無所得故的一句，總顯上面所說無自性空的道理。

說到這裏，一些不了空性的人，一定會感覺恐怖起來，卽如眞的一切無所得，那我們還要修學佛法做什麼？所謂改惡修善又有什麼意義？乃至求證最高無上菩提更是爲的什麼？既然一切都無所得，馬馬虎虎，隨便度過一生算了，何必那樣認眞！假使眞的這樣想，不特沒有眞正了解空義，而且有着很大危險，影響個己的生命前途，影響社會的攪攘不安，影響世界的和平安定，這是最要不得的，必須略加指正，免得走上錯誤的路線！

以佛法說，通達一切無自性空，了解一切皆無所得，才是眞有所得，而且大有

所得，如以爲眞的一無所得，是就沒有了解無所得的眞義。要知透過空性之理，了解諸法的確是無所得的，然後從空性中翻轉過來，其所得的才是大得。如說無用之用方是大用，也就是這個意思。若以爲這用大得很，那你所得之用，是就可憐得很！因此，上面的無所得，是掃蕩衆生一切的執著，將諸執著掃蕩以後，就可有所得，得大菩提果，得大涅槃果，而且這個所得，是眞正的所得。不獨理論上是這樣的，就是實踐上亦是這樣的。例如經中常說，布施有大功德，這話並沒有說錯，但要無相布施，功德才眞正大，如果著相布施，那功德就小了，這是經中所常常說到的。

比方有人拿錢出來布施，而其最初的動機，是要辦學校或建道場的，但錢拿出以後，別人是否照着你的理想去做，那是別人的事，大可不必斤斤計較，因爲功德已經屬於你的了，不然的話，種種牽制，處處干涉，雖不能說沒有功德，但所得的功德很少，而且是有漏的功德。金剛經說到布施時，曾說『菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施……若菩薩不住相布施，其福德不可思量』。可見不著相布施，所得功德的廣大，如虛空的廣大無邊。不但對於布施，

應該這樣的了解，就是對一切法，亦應這樣的了解。所以要想眞正有所得，必須透過無所得。佛法與一般宗教哲學思想最大不同處，就在於此。

關於無所得而大有所得的意義，大家聽來也許莫名其妙，現在舉個譬喻來說：如今天有人請齋，假定自己很餓，到了吃齋時候，不但讚不絕口的認爲好吃，而且吃得很多，如問爲了什麼，還不是因爲肚子餓了，無所得而始大有所得；設若你的肚子很飽，不管齋菜辦得怎樣的好，而你一口也吃不下去，是卽有所得而變成無所得了。又如一個家庭主婦，有時爲了接待客人，得先將自己化粧好，客來便可從容不迫的接待，隨時都可接見客人，若平時不化粧，到客人來才慢慢化粧，讓客人在外久等，客人會感不耐煩而離去的。學佛的人，形式上的化粧是次要的，內心的化粧才是主要的，這就是我們常說的淨化自心，能把自心淨化好了，不再有煩惱的垢穢存在，就可隨時得大菩提大涅槃的二轉依果了。如果不淨化自心，不將內心中的煩惱垢穢掃除，無邊佛法功德都不可得，自更不能得二轉依果了。無所得不是什麼都沒有，是掃蕩一切煩惱執著，這是我們所必須深切了解的。

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

修般若行的一大段文，前面已經講過；得般若果的一大段文，是下所要講的。無所得而大有所得，就是得般若果。於中分爲兩種：一、涅槃果；二、菩提果。現在先講涅槃果，涅槃是共三乘所有的，這裏特以菩薩爲代表。

「菩提薩埵」是印度話，中國譯爲覺有情，就是一般所知的菩薩。覺有情，可從自他兩方面說：約自利說，是顯自己已經是個覺悟了的有情，不論對於什麼事物的看法，都與一般有情有很大的不同；約利他說，是顯以自己所覺悟的，去覺悟其他的有情，使其他的有情，如自己一樣的得到覺悟。總之，發菩提心，行菩薩道，上求大覺，下化有情，名爲菩薩。佛法所說的菩薩行者，是勝過聲聞緣覺的，不但聖者菩薩如此，就是凡夫菩薩亦然。然而這最重要的是發菩提心，如不發菩提心或發心後又退失了，是就沒有做菩薩的資格。菩薩最大的特色，是捨己爲人，是以利益衆生爲前提，而表現出佛法大無畏的積極精神！

菩薩所修的行門，當然是很多的，但最主要的還是修般若，般若修好了就得心無罣礙，所以說「依般若波羅密多故，心無罣礙」。罣是牽罣，礙是障礙，在衆生位上，碰到這裏就爲這裏之所牽罣，碰到那裏就爲那裏之所障礙，可說無處不牽罣障礙，無物不牽罣障礙，原因就在心有染著。現在菩薩修學般若，依般若觀慧通達諸法空無自性，於諸境界不生取著，所以就不再爲一切物之所罣礙。一個人到了無罣無礙的境地，就可獲得自由自在的活動。世間的人所以不能得到無罣無礙，因對一切有所貪求，如求名利，求權勢，所以無論怎樣，不能自由活動，唯有一無所求，不再貪著什麼，才是無罣無礙，這是不容易做到的，唯有般若不著諸法，方能眞正得無罣礙。

「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖是從罣礙來的，一個人如有所罣礙，內心自然的就有恐怖。怖畏本來是很多的，但最大的怖畏是死，死是沒有一人不害怕的，因爲我們把生死看成實在，所以見到生時就歡喜，見到死時就怖畏，而死的怖畏又各不同：有的在他事業快要成功而尙未成功時，忽然生命將要結束，於是想放下又放不下，不想放下又非逼你放下，於是恐怖萬分。有的兒女團聚，家庭美滿，享受着

天倫之樂，忽然無常到來，看看這個兒子放不下，望望那個女兒又放不下，眼睛閉而復開，開而復閉，於是無限恐怖都湧現在前。如以般若慧透視，所謂事業、兒女等，有那一樣是我所有的？爲什麼這樣放不下？如此一想，自然無所罣礙，無有恐怖了。

對死怖畏，不僅世間一般人免不了，就是修學佛法的人亦免不了，所以很多學佛的人，特別重視死的問題。如我們常聽到的：某個修行的人，死時極爲安詳，因此認定他有了相當修持的工夫；設若行人死時，表現得很痛苦或很難過，因此就認定他平時沒有什麼修持。死得安詳的人，自然沒有恐怖，死得痛苦的人，當有很大恐怖，這種現象的確有的。但若以此衡量一個人有無修行，那是不怎麼靠得住的。人的善終與不善終，是不足代表修持工夫的深淺。有的修行工夫很深的，不一定死得好，有的沒有什麼修行的，却還死得很好，這在世間可以到處見到的現象。所以不能看到人的命終如何，以衡量他人的修行如何。關於這點，現舉實例說明如下：

佛陀大弟子中，有位神通第一的目犍連尊者，誰都知道是已證阿羅漢果的聖者，當然誰也不敢妄說他的修行沒有到家，可是目犍連尊者，是給別人打死的，雖則

如此，但他畢竟是入涅槃了，所以不能說他沒有修行。又如有位尊者，在山中習禪，被毒蛇咬了，身體感到異常痛苦，於是不覺大叫起來，很多比丘到山上去看他，舍利弗走去一見便對他說：『看你面上的愉悅，並沒有多大痛苦的樣子，爲什麼這樣大叫』？該比丘說：『我已證得阿羅漢果，這是尊者所知道的，我的內心雖無痛苦，但這有漏業感的肉體，受了蛇毒侵入，仍然覺得痛苦』。後經比丘擡回精舍，不久便入寂滅涅槃。我們能說這位尊者沒有修行嗎？凡是眞正的佛教徒，相信不至於這樣說的。

大體說來，一個人死時的難易，與年齡老少有很大關係：年齡到了七十以上的人，死時總是比較容易的，猶如一株枯樹，稍微被風一吹便會倒地；年齡在青年或壯年的人，死時的確就較困難了，猶如二三十年盤根錯節的樹，不獨大風難以吹倒，就是用斧頭去砍，亦不易砍倒。青年或壯年人的身體强壯，四大不易分張，所以死時就很困難。因爲死時不易死，恐怖自然就跟着來。不過話說回來，一個對於生死眞正有把握的行者，到了坐脫立亡的境界，說去就去，沒有什麼留戀，自然不會因死而有恐怖。死時恐怖的到來，大都由於貪着身體的實有，貪著財物的實有，一

旦要他與所貪著的離開，心中自不免於驚惶恐怖，如以般若透視一切不可得，當就坦然無怖於生死了。

「遠離顛倒夢想，究竟涅槃」：是卽顯示得到大涅槃果。顛倒是約不正確的思想和不正確的行爲說的。由於思想的顛顛倒倒，所以所表現的行爲也就顛顛倒倒。如本來不是眞實的東西，我們總以爲它是眞實的，而且堅固的執著爲眞實，不論在任何情形下都不放鬆它，這就是顛倒。又如萬物是流動不息的，沒有一剎那的時間，停止在固定的狀態上，可是在我們錯誤的認識上，總以爲它是永恆的不變的，這亦是顛倒。像這樣的顛倒，在衆生分上，可說多得很。因爲顛顛倒倒，所以各種夢想，無間斷的紛紛而來，當知這裏說的夢想，就是通常說的妄想。由於顛倒執著，妄想紛飛，理智被蒙蔽，不能體認諸法眞相。現以般若慧，通達法性空，自然就可遠離一切顛倒夢想了。

有了顛倒夢想的存在，不客氣的說，那你只有在生死中兜轉，要想證得究竟涅槃，是絕對做不到的了。現因遠離一切顛倒夢想，所以就能證得究竟涅槃。涅槃是印度話，中國或譯滅度，或譯寂滅，或譯圓寂，或譯不生不滅。依梵文的原意說，

涅槃含有吹滅的意思，就是滅除苦、吹滅苦之意。如雜阿含經中說：『貪欲永盡，瞋恚永盡，愚痴永盡，一切諸煩惱永盡，名爲涅槃』。涅槃與死有着很大的不同：死是凡夫的境界，死了以後，還有新的生命繼續而來；涅槃是聖者的境界，由於一切煩惱永盡，縱然還有無始來的有漏業力，因爲沒有煩惱水的滋潤，再也沒有新生命的出現，眞正達到不生不滅的境地，是爲涅槃。如將涅槃看作一般的死，無疑是我們認識的錯誤。

如以三乘共涅槃說，凡是證得涅槃的，都可叫做究竟涅槃，不過爲顯菩薩所得涅槃的特色，不妨說這究竟涅槃是菩薩所得的。究竟涅槃，有的經中，叫做無住處涅槃，就是不住於生死，亦不住於涅槃。爲什麼能夠做到如此？這完全是大悲大智的兩大力量在支持。菩薩爲悲心之所驅使，不忍衆生長期在生死中，受諸痛苦的襲擊，所以就來生死度化衆生，不能安心的住於涅槃界中，享受涅槃寂靜之樂；菩薩雖在六趣中，隨生死以漂沉，因有般若智慧的觀照，並不爲生死所縛，而於生死得大自在。經說：『具有菩薩勝慧者，乃至窮盡生死，恒作衆生之利，而不趣於涅槃』。又如常說：『菩薩以智慧故，不住生死，以慈悲故，不住涅槃』。唯有如此涅

槃，方是究竟涅槃。

戊二　菩提果——如來不共果

三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩固然是依般若波羅密多故，得證究竟涅槃，就是「三世」十方一切的「諸佛」，亦「依般若波羅密多故，得證阿耨多羅三藐三菩提」。諸位如果有人要問，佛的無上菩提是怎樣證得的，我將毫不遲疑的告訴諸位，是依般若而證得的，沒有般若智慧，絕對不能證得菩提。依此，就更可顯出般若的重要。金剛經說：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出』，不但無上佛果，是依般若而證得的，就是諸佛正法，亦依般若而悟證的。講經題時曾說：般若爲三乘之母，亦爲諸佛之母，就是這個意思。所以學佛的行人，必須依般若而修。

三世，是指過去、現在、未來的時間說的，過去還有過去，未來還有未來，形成一時間的長流，如以現在話說，就是無限的時間。對這三世而說的是十方，就是東、南、西、北、東南、西南、東北、西北、上、下，合爲十方。空間是無限量的，東方還有東方，西方還有西方，形成一空間的廣濶，如以現在話說，就是無限的

空間。以大乘佛教來說，佛不僅出現在娑婆世界的一位釋迦牟尼佛，在三世的時間中，時時都有佛出現，在十方的空間中，處處都有佛出現，誠如普賢行願品第一禮敬諸佛願中說：『所有盡法界虛空界，十方三世一切佛刹，極微塵數諸佛世尊』。佛是有衆多的，決不是一佛二佛三四五佛而已。所以十方三世有着無量無數的佛陀存在。

然此十方三世一切諸佛是怎樣成佛的？本經告訴我們說：依般若波羅密多而得成佛的。阿耨多羅三藐三菩提，是照梵語的原音譯過來的，如依他的意義譯成中國話，有譯無上正等正覺，有譯無上徧正覺等。覺是覺悟或覺證的意思，雖說一般宗教學者，亦有他們的覺悟，但是否是正覺，自然是個問題。老實說，一般所謂覺的，很多是錯覺或邪覺，根本不能體悟諸法眞理，而且與眞理背道而馳，一個人如有了這樣的覺，那生命前途一定很危險。佛教的聖者，那怕是聲聞緣覺，他們所有的覺悟都是正覺，最低限度，他們已覺悟了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三大眞理，不再爲眞實感、常住感、自我感之所迷惑，是爲正覺。菩薩不但能得這樣的覺悟，而且覺悟得更爲普徧，所以叫做正等正覺。等就是普徧的意思。二乘人能得正

確的覺悟，固然是不錯的，但僅止於個己的覺悟，不能以此去覺悟一切衆生。菩薩不然，自己對於諸法眞理，有了正確覺了以後，並以自己所覺悟的去覺悟衆生，這當然比二乘聖者殊勝得多了。菩薩雖亦能獲得正等正覺，但還不能到達最高無上，證得無上正等正覺的，惟佛與佛。所謂無上，就是沒有再過其上的覺悟，換句話說，就是圓滿的覺悟。經中常舉喻比較佛菩薩的覺悟說：菩薩的覺悟，雖已很普徧，然如十三十四夜的月亮，仍有點兒欠缺，不能算是圓滿，佛的無上正等正覺，如十五夜的月亮，皎潔光輝，圓滿無缺。諸佛的無上菩提，皆依般若智慧而證得的。我們如要得到佛那樣的覺悟，就得實踐般若波羅密多。

依般若證得無上菩提，很明顯的顯示出：般若智慧是因，無上菩提是果，有着因果的關係。但以般若思想說：般若就是菩提，菩提亦卽般若，並不是兩個東西，所以說依般若得菩提，不過是約其所處的地位不同而分別。般若約在修的過程中說的，菩提約在證到究竟來說的，所以：『因名般若，果名菩提』，實際是二而一的，不可看爲截然兩個。其次還要說到的，就是佛果菩提，不是獨立的智慧，而是以智慧爲中心，含攝得佛果位上的一切功德，原因就在因中修般若時，不單是修智慧

，同時亦修廣大福德，所以到了佛果位上，一切功德都隨智慧而轉。無上正等正覺，圓具一切功德，假定認爲只有智慧沒有功德，那就不得稱爲福慧圓滿的兩足尊了。

丙二　喻讚般若德

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，能除一切苦，眞實不虛。故說般若波羅密多咒。

法說般若體的一科文，已經講完；喻讚般若德的一科文，今當解說。般若是有很大功德的，但若不以喻顯，不知其功德究竟殊勝到什麼程度，所以特舉譬喻而讚佛德。在此舉出的譬喻，最主要的是說咒。咒在印度婆羅門教中是很通行的，所以印度民間一般人們，不論要求有助於人或有害於人，都喜歡念咒，因此，婆羅門教所說的咒，是通善通惡的，如有時聽到人說『咒你』的咒，就含有不好的意思。還有所謂『畫符念咒』的咒，亦不是正當的咒，不是我們佛教徒所當念的咒。

咒在佛法來說，是總持的一種，就是總持一切的意思。有的將咒叫做眞言，表示這是眞正的話，乃神聖而不可侵犯的。眞實的話，有股雄厚的精神力量，使人念

了，發生不可思議的力用。一切力中般若力最大，沒有什麼可以形容，所以特以咒來比喻。從什麼地方可以顯出般若的力量？如上所說澈底改造人生乃至證得無上菩提，無一不是依般若波羅密多所發出來的眞實功用，「故知般若波羅密多」，就是眞正的咒。所謂神，是變化莫測的意思。不論是高級的神或低級的神，特別是高級神，像印度的大梵天神，那羅延神等，都有一股大得不可思議的力量。般若有解脫生死煩惱等的最大妙用，所以稱爲「是大神咒」。明是光明，如太陽光或燈光等，能破世間的一切黑暗。般若有遠離顚倒夢想，打破無明而成明覺的殊勝功用，所以唯有般若，堪稱「是大明咒」。無上是對有上說的，若還有一物可在其上，卽名有上，若無一物再超過其上，名爲無上。般若能令行者，證得無上菩提，所以唯有般若，可名「是無上咒」，沒有更過其上的了。等是相等、平等，依般若所證得的究竟涅槃，涅槃是無有可與之相等者，而般若如涅槃，無等之等，所以般若「是無等等咒」。『印度人誦咒，不外爲了除苦得樂，今此般若依之可以離生死苦，得涅槃樂；離一切苦，得究竟樂』。正因爲這樣，所以般若的「能除一切苦」，是最「眞實不虛」的。世間一般宗教，亦有離苦得樂的方法，但因不能斷除苦根，所得之樂

非爲眞實。般若除苦是澈底的，所以是「眞實不虛」。正因爲般若除苦是眞實不虛，「故」佛特別宣「說般若波羅密多咒」。

乙二　曲爲鈍根說方便

卽說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

正爲利根示常道，說到能除一切苦，眞實不虛，本來已可告一段落，因爲般若不可思議的勝用，已爲我們指示出來，只要我們依照般若去修，就可離一切苦得究竟樂，還要再說什麼？但是鈍根衆生，聽了般若功德，不一定能接受，亦不能照着去行，更不能因此洞達空無自性，所以不得不曲爲鈍根衆生再開方便，說此密咒。平常說，咒是不能解釋的，只要一心一意的驀直念去，不於其義妄起分別，收攝其心集中精神，很易得到禪定，開發般若智慧，所以這是一種殊勝方便。本經所說的咒，古德都有解釋，現在略爲介紹。

「揭諦」是去的意思。「波羅揭諦」：波羅，就是波羅密多，到彼岸的意思。「波羅僧揭諦」：僧是衆的意思。「菩提」，就是無上菩提，乃覺的意思。「薩婆訶」，是速疾成就的意思。綜合起來可以這樣說：去啊！去啊！到什麼地方去呢？

到涅槃的彼岸去！是你一個人去嗎？不！大衆一齊到彼岸去！要到彼岸一定要得正覺，所以願正覺者速疾成就！薩婆訶三字，在任何一個咒字的末了，大都附有這麼一句的。因爲任何一個人念咒，總希望速疾成就自己所要成就的功德的。不過眞正說來，密咒在念不在解，如眞能誠心持念，特別是念摩訶般若波羅密多，久而久之一定可以獲得般若智慧現前，而得究竟涅槃，而證無上菩提，願諸位多多修學般若正行！

心經十二講

第一講　眞理的智慧

我是剛才受介紹的高神。從今天起，決定到這兒來連續地講十二次般若心經。今天先講第一講——心經的經題，卽般若心經的名稱。般若心經，普通簡單的叫做心經，若詳細的說，應叫做般若波羅密多心經。在佛教的聖典中，經是有很多的。然在那麼多的經中，像心經這麼首尾一貫，前後聯繫，且很簡單的經，可說是沒有的。日前友松圓諦氏所播講的法句經，雖可說是簡單的經，但那還是由四百二十三句的詩句組織成的，所以，就簡單這點來說，畢竟不能與心經相比。諸位手裏拿著的，請把原文打開一看就明白了。心經全部的字數，僅不過二百六十字而已。尤其是在我們平常所讀誦的心經中，因爲加有「一切」兩字，所以結果就成爲二百六十二字了。總之，如古人說的：「文缺一紙，行則十四，可謂簡而要，約而深」。像這樣簡單而明瞭的經

典，其他恐怕是沒有的了！

其次，說到心經的名稱，我想差不多是人人都知道的。剛才諸橋轍次氏所播講的論語，大概可以與之匹敵。論語一向被稱爲天下第一書，這部心經，從古以來，也被稱爲天下第一的經典。總之，如說到佛教的經典，必然的就聯想到心經，如果說到心經，也就必然的聯想到佛教。這部心經，自古與日本人，就有著極深的因緣。

雖有一種用繪畫繪寫出來的『繪心經』，以代替那文字的心經而流通著，但這『繪心經』，普通人都把它稱爲『盲心經』，或『座頭心經』，是爲那些不懂文字或不讀文字的人而特別印行的，雖則如此，但由於那種關係，亦可知道這部心經，是多麼徹底的普及於民間了。可是，這次我想要講的心經原文，是距今剛剛一千二百七十年以前，由那有名的中國玄奘三藏所翻譯的。現存的心經譯本，大抵雖有七種，可是如果說到心經，差不多都是指玄奘三藏所譯的經本。現在不能不預先表明一點的，就是我們平常所讀誦的『心經』，在『般若波羅密多心經』之上，有「摩訶」的兩字，而於摩訶之上，更有「佛說」兩個字。如果從學問上說，雖也有種種的道理，但就特別的意思來說，是沒有什麼不同的，所以我現在根據玄奘三藏的譯本，來談談本經的經

題。

如一般所說，「題爲一部經的總稱」，所以題目就是那個書的名稱，能把那個書的內容表示出來的，唯有題目是最能表示的。不過，現在書店所出售的書籍之中，不但題目與內容不相應，而且還有很多簡直是相反的。然而，佛經的經題，我們見了，大抵都是很能表現那內容的。例如經典之中，有一部很有名的經，叫做『華嚴經』。這經在我國（日本），已成爲奈良朝的文化背景了，是一部很有名的經。這部華嚴經，恰如『心經』一樣，如果詳細的說，應叫『大方廣佛華嚴經』。這部經，是釋尊成佛以後，把他自覺的境界，詳盡敍說出來的一部經。「大方廣」三個字，是象徵眞理的一種言說；「華嚴」者，以花莊嚴之謂，就是把「菩薩」的修行，譬喻美麗的花，以此萬行因花，莊嚴無上佛果。卽人間的釋尊，邁向菩薩的大道，到達眞正的眞理世界，然後把佛陀所覺悟的境界，照原有的情狀而描寫出來的，就是這部『華嚴經』。

可是，常被認爲和這部『華嚴經』對稱的，是『法華經』。平安朝的文化，簡直可說是『法華經』的文化。但這『法華經』，如詳細的說，應叫『妙法蓮華經』。上面說的『華嚴經』，是表現「佛」的，這裏說的『法華經』，是表現「法」的。然而

，這個法被稱爲妙法，就是甚深微妙的宇宙眞理。這眞理之法，雖被埋伏在穢惡的人心中，但從不被染汚的，所以把他譬喩蓮華。

清淨莊嚴的蓮華，不是生在高原陸地上，而是生在汚穢泥土中，才開出那綺麗之花的。古人也這樣的說：「清淨蓮華出於淤泥」。以這很尊重很甚深的意思，來比喩這部『法華經』。

如上所說，可見經的名稱，能表現經的內容，所以從古以來，講到佛教的聖典時，好像成爲習慣似的，必先解釋題目。因此，我爲求講說上的便利，特遵從古規，先來講心經的題目，作爲本經的序論。

現來解說『般若波羅密多心經』八個字的題目。我假設的把它分爲「般若」、「波羅密多」、「心經」三個術語來講。第一先講般若二字，這在日本人的心目中，一向是很熟的一句話。例如：賽會時作爲娛樂用的臉譜，叫做「般若臉譜」；又謠曲中有種聲音，叫做「般若聲」；此外和尙用的一種酒，叫做「般若湯」；去那奈良的地方有一個坡，叫做「般若坡」；還有一個寺叫做「般若寺」；我更想起去到日光那裏，有個瀑布，叫做「般若瀑布」。總說一句，叫做般若的，在我們日本人中，是有各

式各樣的意思的。自從我們祖先以來，這是一種很親切的名字。然而這般若一語，原來是照印度語寫下來的，把它譯成中國話，就叫做智慧。智慧卽是般若。其實，般若不單叫做智慧，但因沒有適當的字眼可以把它表達出來，所以勉强的照梵語原音寫下來，仍然稱爲般若。像這樣的例子，在佛教的專門術語中，是很多的。可是說到智慧，那是有各式各樣的。世俗所說，可決不是般若的智慧。元來，在佛教中，如把我們凡夫與佛陀的智慧區別起來，凡夫的智慧只可稱爲識，佛陀的智慧才可叫智慧。因此，那個識卽是迷的智慧之謂。說愚癡是智慧，這就是識。愚癡的癡，就是知字有了病，也就是智慧得了病。因此，這當然不是正式的智慧。不能究竟辨別諸法的眞理，所以就生起種種的苦悶煩惱，可見愚癡是因不明白事物的道理而生起的。但人間的佛陀，所謂轉識成智，其結果，智慧這東西，與轉迷開悟是同一意思。要之，我們迷了就是人間，悟了就成佛陀。可是，這裏說的般若智慧，旣決不是所說的愚癡，也決不是所說的情識，更決不是人類所持有的淺薄的智慧。不知的東西，眠伏的東西，當然是迷惑而不是人間的智慧；了知的東西，覺醒的東西，雖說是悟，但不過是人類的智慧。能夠體得那個宇宙眞理的，才是佛陀的智慧。眞理的智慧，是徹悟眞理的智慧，也

就是那個般若的智慧。

現在我想插說一句關於眞理的話。眞理是什麼呢？所謂眞理者，如正式的研究起來，那是很麻煩的，且成爲一個困難的論題，同時也沒有把它作爲學問說明的餘暇，雖然如此，但若一說明什麼是眞理，那就是：不論什麼時候，什麼地方，什麼樣的人，都決定需要認爲是那樣的，那就是眞理。如深刻一點來說，那持有普遍妥當性與思惟必然性的東西，才是眞理。時不論古今，地不分東西，於一切時，一切處都能適應的，任何人都認爲是那樣的東西，就是眞理。通古今而不謬，施中外而不悖，就是眞理。西洋有句俗話：「眞理是時代的姑娘」。的確，不論在什麼時代，眞理都像是一個年輕綺麗的姑娘。蓋永遠是古的，且永遠是新的，那才算是眞理。不獨如此，同時還可說，必須永遠是舊的東西，才可成爲永遠是新的東西。如果說到眞理，關於眞理是有這樣的話。有部書中，我記得有這樣一句話：「有個被遮蔽著已經壞了的森嚴巨像」。

過去有個知識饑餓的青年，爲求眞理的智慧，特別到埃及的那個森嚴的巨像那裏去，拼命的探求眞理的智慧。然而，眞理的智慧，是不容易被探索到的。有一天，他

與老師二人，靜靜地坐在一個秘密室中。那被白紗遮蔽著的一個巨像，像很森嚴的立在那兒。那時，青年突然問他的老師：「這個巨像是什麼東西呢」？「眞理」！老師那樣的回答著。青年聽了，乃不覺卽驚訝而又歡喜起來。有一天，青年自己尋求眞理，忽然叫道：哦！眞理這東西，原來隱藏在這兒！那時，老師嚴厲的對青年說：「神自己把它遮蔽起來，在神沒有把它脫却以前，決不可用人間不乾淨的罪惡之手，去把它取下來」！一天，夜闌人靜，他又悄悄地潛進那立著巨像的屋中，在那屋中，從天井的高窗上，射進蒼白色的月光，那白紗遮蔽著的森嚴巨像，被照耀得猶如銀色。他一次又一次，總想取去那個紗看看，經過幾度躊躇後，他終于決意把那遮蔽的白紗，取下來看看，看看這東西到底是什麼？第二天的早上，很多人在白紗遮著的巨像之下，發現一個青白色的青年冷屍臥倒著。看看那個青年的舌頭，是永遠不能說話了。詩人說：「從不正確的方法，欲想把握住眞理，其結果，不過是白費工夫而已」。世間尋求眞理的人雖是很多，而探求到眞理的人却很少。我們決不可像那青年，依於不正確的方法去求眞理，也決不可像那青年，取去森嚴的巨像白紗求見眞理，我們要尋找眞理的道路，像敬虔的求道者，祇有從表面上去思慕眞理，眞理才能被我們把握住。

上來已把話題說得太遠，現在還是轉過頭來談談般若。般若的智慧，在佛教中，是從實相與觀照的兩方面來說明的。所謂實相者，是般若的眞理；所謂觀照者，是般若的智慧。眞理與智慧的一致，就是實相與觀照的二種般若。而以文字表示般若的眞理與智慧的，卽是文字般若。雖說如此，但從此以後，連續十二次所講的「心經」，要之，就是說明這個永遠是古的而也永遠是新的般若的眞理，且是雄辯的强有力的主張之一部經。不論什麼時候，什麼地方，什麼人，都必須相信不朽的眞理，而把這不朽的眞理，極直截簡明地說出來的，就是這部心經。般若的哲學，決不是古代印度的哲學；般若的宗教，斷不是滅亡過去的宗教。不但過去現在，今天明天，就是未來也是永遠地放著光輝，成爲人生一大明燈的，卽是這個般若智慧。

可是，現在從這般若智慧，來眺望我們這個現實世界，事事物物，沒有一樣是不中用的，也沒有一樣是沒有意思的。「說是沒有意思的是小智慧」，這是極爲巧妙的一句話。打開眞理之眼，一看就可知道，在這個世界上，沒有意思的東西，一樣都不存在。眞是「醫王之眼，百草皆藥」。說是沒有意思，就成爲小智慧。如從大智慧來觀照，豈但不是沒有意思，且不論什麼，都是尊貴的眞理表現。曾經有個詩人說過這

樣的話，我還記得：

『在這世間，無用或下劣的東西，是一樣都沒有的。所有的東西如把它放在適當的地方，就成爲最好的東西。如所看到的東西，那怕是無用的，若與其他的東西在一起，也就成爲其他東西的一大支持者。

爲著供給我們的建築，在那時中，材料是整堆的在堆著。我們把他保持著，今日或明日，就成爲我們建築的有力材料』。

我覺得這話，是有他的眞實意思的。

今日或明日這一日，的確不覺得它有怎麼樣，似乎是平凡的一日。然而，集合那平凡的一日，就成了我們一個人生。所以豈但不可說是沒有意思，而且簡直是貴重的一日。沒有意思的一日或貴重的一日，全在我們的心理作用，也可說這是內心的一種看法。東西，並不是沒有意思，把它看爲沒有意思，認爲沒有受用的，這完全是智慧小的關係。如果根據這部「心經」所織成的般若智慧來看，世間上的東西，沒有一樣是沒有意思的。不但如此，所有一切，互爲表裏，互爲陰陽，能生所生都是貴重的存

在。的確，說是沒有意思，這是小的智慧。最低限度，我們無論那一個，都應拿它來磨練這個般若的智慧。一切有生命的東西，都須要更爲尊貴的珍重的生存下去。

其次，來說波羅密多。這與般若一樣，是照梵語原音寫下來的。現在把它翻譯過來，意思就是「到彼岸」。不用說，彼岸，有說爲從暑到寒的彼岸（日本以季節爲彼岸故），又有說爲彼岸櫻等。但那只是文字上的彼岸，而在佛教中，把這個現實世界，就是我們所迷惑不自由的世界，叫做此岸。對於這個而稱爲理想的世界，就是悟證的自由世界，叫做彼岸。因此波羅密多，就是從此岸而渡到彼岸之義，所以古來把它譯爲度。可是，究竟說來，佛教的理想世界，就是彼岸，就是佛陀的世界，所以到達彼岸，或者渡過彼岸，就是成佛的意思。我們常被人質問道：「佛教是怎樣的教呢」？那時我們就可簡單的回答說：「佛教者，就是佛陀之教，那個佛陀之教，就是我們人類成佛之教」。所以佛的教，成佛的教，就是佛教。可是，從這個此岸到達那個彼岸的時候，是自己獨渡呢？還是很多人一起渡呢？說到這個問題，那就有「小乘」與「大乘」的區別了。小乘就是小的舟車，大乘就是大的舟車，簡單的說，脚踏車除獨乘一人而外，不能乘載其他的人，到了汽車或汽船，幾百幾千人，都可以一同乘它，

去到目的地。小乘與大乘的關係，恰好和它一樣。最低限度，佛教的根本目的，是說「我等與衆生，皆共成佛道」；「同發菩提心，往生極樂國」的。不用說，從小乘到大乘的方法，這是正確的佛教，是眞實的佛教；可是現在我們所應注意的，是關於小乘的看法和大乘的看法。舉一個例來說：不論那一國國民，沒有不愛自己的祖國的。單爲本國和爲某一區域而愛自己的祖國，與那爲著全世界和全人類而愛自己的祖國，其意義有著很大的差別。前者是小乘的看法，後者是大乘的看法。

其次，來說「心經」二字。通常說的這個心，有心體啦，核心啦，本質啦等等的不同意思，而「心經」的「心」，是說的重要之心要。可是到底是核心呢？還是本質呢？關於「心經」所說的心，在學者間是有種種的議論，要之，這部「心經」，是說的大乘佛教聖典的本質和核心。跟著說到「般若心經」，這部簡單的經典，不啻是六百卷「大般若經」的眞髓，骨目。在佛教有數的經典中，那最能表示重要之經典的，就是這部「心經」。

最後，說到「經」之一字。經是梵語修多羅的意譯，因爲契合於諸法的眞理，契合於衆生的根機，所以譯爲契經。要之，凡聖人所說的話，就是經。中國過去聖人所

說的，也叫做「詩經」、「書經」等。印度釋迦牟尼所說的法，從他的意思看，當時的學者，把他譯名爲經。要之，「心經」，就是「般若波羅密多心經」。「要怎樣才能達到佛陀的世界呢」？「到達彼岸的境地，究竟是怎樣的狀態呢」？把這些事情，直截簡明地說出來的，就是經。過去也有人把這「般若心經」譯爲「智度經」，可是總說一句，這部心經，決不單是和尙念的，也斷不是落於時代之後的經。把那些眞正的眞理，眞正的智慧，詳細教給我們的，而永遠是新的，就是這個「心經」。如果是個眞正覺醒的人生，最低限度，是應該考慮到什麼是生存之道，考慮到這個問題，不論什麼人，每天總要有一次，把這部「心經」，拿在手中讀一讀。的確，在我們這個世界上，像這樣一個簡單而扼要的經典，在其他地方，畢竟是不會有的。我們從明天起，希望對於這個尊貴而契機的「心經」，慢慢的嘗一嘗其中的法味，看看人生究竟是怎樣的？我們的生存之道應該如何？

第二講　從理論到實踐

觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

昨天把「般若心經」的名稱，已大略的解釋了一下。從那解釋中，不特知道「心經」確是佛教聖典的心髓、骨目；而且知道眞能把那體驗眞理的佛陀世界，用最高最明瞭的方法予以說明的，也是這部經。因此，從今天起，我所講的，就要漸漸入於「心經」本文了。

據觀自在菩薩親所體驗的般若哲學、般若宗教來說，那究竟是說什麼呢？關於這問題，現來繼續的說下去。今日所講的，是「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」的一段文。從漢字的字數說，雖僅不過二十五字，但却是「心經」全體的中心，因爲二百六十餘字的「心經」，不論或縱或橫，從內從外，從種種方面說，無非是說明這最初的二十五字而已。

現在先講「觀自在菩薩」。觀世音就是觀音之意。觀音，是自由自在的觀察人間的心意，解救我們身體上的煩悶，拔除我們內心上痛苦的一位大菩薩。梵語叫做阿縛盧枳抵伊濕伐羅，玄奘三藏根據他的原語譯爲「觀自在」。卽梵語的阿縛盧枳抵，是觀的意思，伊濕伐羅，是自由自在的意思。原來，我們說到觀時，是有見、觀、視、察的四種看法的。見是肉眼見的意思，觀是觀音的觀，就是以心眼見的意

思。跟著來說觀察，就是以心眼善見的意思。從觀察說，我們實可清楚的知道諸法眞實相的。過去有個有名的宮本武藏，說有「見眼與觀眼」的兩種。如據武藏說，要由觀眼，才可達成劍法的蘊奧。關於劍法的觀眼，他力說心眼的修養，爲最重要。不獨是劍法，就是做買賣，治學問，以及不論做什麼，其最重要的，無不是這觀眼或心眼。我們平生在言語習慣上所常使用的見見「看」，聽聽「看」的話，雖一點不在意，但所說的那個見見看，聽聽看的「看」字，就是說的那個見，那個心眼，也就是那個心眼的見。中國古語說：「心不在焉，視而不見，聽而不聞」。這就是說沒有心的眼，沒有心的耳。所以，打開心眼，就可見那沒有形的諸色，澄清心耳，就可聽那沒有聲的音聲。詩聖芭蕉所說的「見所沒有的花，思所沒有的句」，確是打開心眼所見的世界，澄清心耳所聽的世界。就是以觀察的心意，對於大自然所得的藝術境地。現在觀世音菩薩，實就是把這心眼打開，普徧的見於一切，觀察一切，同時又把那心耳澄清下來，聽聞一切音聲，不但現在聽聞著，而且永遠把那慈愛的手，伸於一切衆生的面前，救拔一切衆生的痛苦！

觀世音菩薩，「行深般若波羅密多時」，這是怎樣的意思呢？如昨天所說，那

是觀音實踐深妙的般若宗教；觀世音，並不光是把心眼打開見聞一切，認識般若的哲學，而且進一步的親自實踐般若的宗教。說到「深」字，古來雖有從深一層解釋的，但要略的說，深是淺的反面，是深遠和深妙的意思，是形容觀音所體得的般若智慧。如以人類的智慧說，那是很淺薄的智慧，般若的智慧，不但不是淺薄的智慧，而且是更加深遠的智慧，就是指那照見「一切皆空」的智慧。所以，大家需要常常注意的一個字，就是「行深般若波羅密多」的行字，這是很重要的一個字。因爲宗教的生命，就是在於從言說到實行的這一點上。豈但宗教，不應重於言，而應重於行，無論做什麼，都是行重於言的，至低限度，也要做到言行一致，說到那個實行的行，就是這個行深的行，說到那個行深的行，就是這個實行的行，行就是實踐。有名的龍樹菩薩，在智度論中說：「智目行足，到清涼池」。清涼池，是譬喻離去迷妄所得的涅槃世界。涅槃的證得，不論怎麼樣，智目與行足，都是必要的，因智慧之目與修行之足，是到清涼池的唯一要道。所以自古在佛教中，都非常重視這智目與行足。所謂智目，就是智慧之眼，就是正確的理論；所謂行足，就是實行之足，就是正確的實踐。原來，沒有實行爲伴的理論，是灰色的理論，且是靠不住的

；沒有理論爲伴的實踐，是跛形的實踐，且是很危險的。極力而正確的主張智目與行足的並進，理論與實踐的統一，爲佛教的根本立場。因而關於佛教的哲學與宗教，要之，就在這智目與行足的關係上。所以如要眞正的修學佛法，必須要從不斷的實行中，方可認識佛教的眞相，把握佛教的眞精神。

因爲這樣，所以佛教說智慧有三種，就是聞慧、思慧、修慧。聞慧，就是從耳聽聞所得的智慧，也是可以咀嚼的智慧。智慧是不錯的，可是還不能說是眞正的智慧。思慧，就是思考所得的智慧，就是把耳聞得來的智慧，再一次的用心去思惟、考慮而有的智慧，就是思索而得的智慧。過去有位康德教授，常常這樣說：做一人定要有哲學的頭腦。所以他對學生說：「諸君學哲學，要把一切學問做成哲學化。我並不是想要教諸君的哲學，而是教諸君做學問時，要做成哲學化」。根據那個所謂哲學化而得的智慧，我以爲是相當於這個思慧，所以思慧是屬於哲學的領域。修慧，就是根據實踐而所把握的智慧，就是依於自己實行而得的智慧，因而那是屬於宗教的領域，也就是從理論到實踐的智慧。過去，覺鑁上人說：「如果我所講的，在你假定以爲是虛僞的，那就請你從修證中去求了知」。眞從修證而得了知的知，

就是這個修慧，所以在三慧中，修慧是極重要的眞正智慧，那是不用說的。像那樣，智慧是有三種區別的。我們平素讀經的時候，要不光是限於念經方行，因爲只用口讀，那是沒有用的，所謂「讀論語不知論語」，就是此意。所以要用心來讀，更要以身體來讀。換句話說，是要有身讀、心讀的必要。所以信仰「法華經」的人，讀誦「法華經」，務須不要祇用口讀「法華經」，必須要用心去讀它，更要用身體去實行。讀「法華經」而不做成「法華行者」，那就是假的。對於「心經」的讀法，也是同樣的道理。不但要眞正的用心去讀「心經」，更希望要以身去讀它；因爲我們不唯是要知道般若的哲學，而且要進一步去實踐般若的宗教。

觀自在菩薩所體驗到那個般若宗教的結果，總說一句，就是「照見五蘊皆空，度一切苦厄」。因而五蘊皆空，就是一切法皆空，觀自在菩薩所體驗的內容，也就是般若的眞風光。可是，這是很麻煩，很深的文字。五蘊是說的一個名詞，空又是說的一個名詞。先說五蘊：五是說的數字，蘊是積聚的意思。自古佛教學者都說蘊是積聚之義，卽解釋爲摘集的意思，然那五個集合的東西，並不在於「靜止的狀態」，而是始終都在活動著的。梵語學者把蘊譯爲「動著的狀態」，我以爲這是非常

有趣的一個解說。

如果這樣，那五蘊究竟是說的什麼呢？關於這個名稱，就是一般常說的色受想行識。色蘊的色字，雖說就是這個色，但決不是那個濃厚的顏色的色。在佛教中，把一切有形的物質，都說爲色。那圓的或四角形的色法，叫做形色；那青的或赤的色，叫做顯色。要之，物質的存在都是色。其次，說受想行識，就是對於物質而有的精神。如在心理學上說，相當於感情、知覺、意志、意識，所以把一些沒有形態的精神作用區分爲四類來說明。而在這精神作用中，因爲識是中心，所以稱爲心王；其他受想行三者，因爲是意識上的作用，所以稱爲心所。不管那一種，那是把我們主觀的精神作用，分類爲四種東西就是了。所謂五蘊，扼要的說，就是有形的和無形的東西，就是把有形的物質和無形的精神集合起來的意思。如佛教說的色與心，就是色心二法之意。這種情形，法是存在的意思。不管是以物爲中心而說明世界一切的唯物論，或以心爲中心而眺望世界一切的唯心論，這都是偏見，同爲佛教所不取。主觀也罷，客觀也罷，一切的事事物物，完全是從五蘊的集合而有的。這種說法，因是佛教的根本看法，所以佛教通常所說的「物心一如」或「色心不二」的

說法，可以說是最正確的世界觀，也可說是最正確的人生觀。

其次，就要說到空的這個名詞了。講到空，實在是很難講的。因爲對於空義，像是明白而實是不明白，如說不明白而又似乎明白。現在假使我向諸位問一句：「一加一是多少呢」？諸位一定會變爲發怒似的回答我：「什麼？你把我當傻子！難道一加一都不知道嗎」？話雖這樣講，然而到底那個一是什麼呢？一加一爲什麼會變成二呢？像這樣進一步追問時，我想是很少有人可以回答出來的。

我現在在這愛宕山的廣播室中，陳設有麥克風、椅子和桌子，椅子的旁邊，有水杯和水壺。可是，無論那一種，統統是一個；因爲水杯是一個，水壺不能不說是一個；水杯既然是一個，則水壺必然也是一個。這樣說，我也是一個，愛宕山也是一個，東京也是一個，日本也是一個，世界也是一個，所以，換句話說：「一是什麼呢」？說到這問題，就變成非常困難起來了。因爲，在這兒的這個水杯，要找一個與這完全相同沒有一點差錯的水杯，雖說世界是那樣的廣大，但在這個水杯以外，沒有一個是與這相同的。所以這是唯一的水杯。不但水杯如此，世界上每個東西，都是唯一的，絕對沒有兩個相同的。假使有這麼一個水杯是與那個水杯相同的，

那就在一個之外再有一個而變爲二了，可是事實上，確是沒有的。因爲，我們可以這樣問：爲什麼一加一會變成二呢？說到這，本是一個極簡單極淺顯的問題，但若像上那樣講，就變成難以了解的道理了。數學是最精密的科學，尙且這樣，何況其他？作爲我們既經明白的東西，爲什麼不教給我們呢？不但如此，「一是什麼呢」？一說到這問題，也就不能把它說明了。

我有一個友人，名字叫T，是數學博士。一次，我曾試問我的友人：「一是什麼呢」？可是友人所給我的回答是：「在數學上，一是已經明白的東西，就是作爲計算下去的基數」。可是，假使一是明白的東西，是作爲計算的基數，但「一是什麼呢」？仍然是有說明的必要。最靠得住的數學，尙且是這樣的論調，何況其他的學科？當然更是無法說明的了。這話怎麼講呢？從天下的科學者嚴厲的詰責下，也許變爲不可知的。總之，已經明白的東西，大家認爲是「自明之理」的，一下子就成爲不容易說明的了。

怪不得有個詩人這樣說：一加一，那是「公開的秘密」。我們唯有從那神秘的直觀和宗教的直觀，可以知道他所說的是什麼，但「公開的秘密」這句話，的確是

說得很妙的，就是根據宗教的直觀這話來說，的確是很有意思的，而且意思是非常深重的一句話。究竟而言，我們大家生存在這世間所持有的，不論是言語或思想的東西，像是完全而實是不完全的。所想的事，所講的話，要得盡如所想，盡如所講，那是不可能的。無論是最悲的世界，抑或是最喜的境地，要想以筆或口，把它照原有的狀態表現出來，終歸是不可能的。又筆怎麼也寫不出來，照意思用言說，詳盡的傳於他人，同樣也是不可能的。

關於這點，我想起了「維摩經」中維摩居士與文殊菩薩的問答。一時，維摩對於文殊，問起什麼是不二法門？即什麼是眞理？那時，文殊是這樣回答的：

「不二法門，如我的意思，就是沒有可言，沒有可說，沒有可示，沒有可識，所謂是離諸問答，超越一切語言的」。

文殊答復了這個問題，又過來以同樣的口吻反問維摩詰：「不二法門是什麼呢」？可是，維摩詰唯是默然，什麼也沒有回答。如在維摩詰經中這樣寫著說：

「時維摩詰，默然無言」。

默然無言的這句話，是維摩向文殊最極明快的一個答復。文殊畢竟不愧是個有智慧

的人，見了維摩一言不發，緊接著就稱嘆維摩的默然說：

「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是眞入不二法門」！

古來有這麼一句話：「維摩一默聲如雷」。這個「默」字，是非常令人尋味的。「螢不鳴而焦身」，也是說的這意思。哭而不能哭，那種境地是最悲痛的世界。淚沒有出來的哭，才是悲哀之至哩！敢說不限於眞理是如此，關於一切的事事物物，要以我們不完全的言說，把那諸法眞實、實際，照原有的表現出來，到底是不可能的。

「如果有人問，飲過的一口水，是什麼味道，那你怎樣答復呢」？如不自己親去喝一口，是不能知道水味。好味、壞味、辣味、甜味，如自己不嘗一嘗，那味究竟怎樣，是不能知道的。因此，「你先喝一口水試試看」，除了這種說法而外，其他是沒有辦法可以告訴人的。古人也說：「唯證相應」，「冷暖自知」，的確是這樣的。正如生了孩子，就知生有孩子的苦惱和快樂；我們生了孩子，就知道父母之恩，同時也可知道爲子之恩。在三千世界中，再沒有比得上孩子那麼可愛的東西，使我們知道這種說法的，完全是子之恩。忘了自己而愛可愛的小孩，那就是教給我

們無我的心意，利他的喜樂，這的確是小孩的蔭庇。世俗的一切，完全是「唯證相應」的。沒有親自體驗，就不能了解其味。在一次勞苦都沒有經過的人心中，一點都不能了解勞苦人所持有的心境。在一個沒有經過入學試驗而落第的人心中，無論怎樣，都不能知道落第人的悲痛而難過的心境。唯有勞苦的人，才可以教導、安慰勞苦的人。然而，說到安慰，決不是用幾句話，而是要以極誠懇的態度，去安慰他的心。如默然的握手，那就可以了。假使僅以甜言蜜語的說幾句，無論如何不能撫慰受了創傷的人心。

久別了的極爲親密極爲要好的朋友，一旦偶然的碰著了，在那個時候，決沒有什麼種種的、麻煩的、無謂的應酬；只要一面哎呀，哎呀的，一面緊緊的互相握著手，那就可以了。眼比口，不，比口以上的什麼東西都厲害，心中所要說的千言萬語，就在這眼的密切注視中，完全表達了出來。所以在那哎呀的一聲中，平素所用的那套無謂的應酬，完全冰消瓦解，一點都用不著了！

話終于說到題外去了，現在還是歸到正題上來吧。在「心經」的空的一字裏，實是含有百萬無量深意的，在空的一字裏，把佛教中複雜的深遠的哲學思想，宗教

要義，完全都包括了。所以可說，空，就是佛教的愛克司。因而要把空這個字，給予詳細說明，那是很不容易的。然那甚深的空義，就是觀自在菩薩所親自體驗的。唯有眞正知道空的人，才是眞正「於空徹悟的人」，也才是眞正的生身活觀音。因此之故，我們最少限度，要在自己的身相上，發見觀自在菩薩，同時，要在觀自在菩薩的面前，發見自己的眞相。關於空義的詳細說明，改爲明日再講。

第三講　色卽是空

舍利子！色不異空，空不異色；色卽是空，空卽是色。受、想、行、識，亦復如是。

我記得小笠原長生有這樣的一句話：「舍利子！看吧！那盛開的花，就是空卽是色」。這句話，的確是把今日所要講的『心經』中的一節，很巧妙地表現出來了。不用說，這部『心經』所說的空，是要很費工夫和氣力來解說的，決不像一般所說的空空寂寂的空，也不像一般所說的什麼都沒有的空，因爲本經所說的空，意思並不那樣簡單。如上所說，不過是用簡單的一句話，把他巧妙的表現出來而已。今日所要講的，就是昨天預告諸位的：「空是什麼呢」？就是說明空是怎樣的一個意

思的問題。可是，從開始就向諸位將空是怎樣的東西說明出來，這不但是不容易明白，並且又不是簡單的可以說明，所以在說明這個「空」之前，今日先從「空的背景」、「空的根本」、「空的內容」來講，就是從所謂「因緣」這句話講下去。然而自然地，我很希望諸位將上述的空的意思，先給我把握住。爲什麼這樣說呢？如果不知道這個「因緣」所說的意思，無論如何，是不能把握那個「空」的意思。

在本文最初所說的舍利子三個字，不消說，這是個人的名稱。釋尊的弟子中，被稱爲智慧第一的：就是這位舍利弗。舍利弗，本來是個婆羅門的僧侶，忽然因了一個動機，就轉向於佛教而成爲佛教中的一位偉大的人物了。其經過情形是這樣的：有一天，舍利弗在王舍城的街巷中走的時候，偶然地碰到了釋尊的弟子，那就是阿說示比丘。舍利弗從阿說示比丘那兒，聽到了幾句含有眞理的話：「諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常作如是說」。這在我們今天聽來，似不覺得什麼驚奇，但在智慧第一的舍利弗，聽了這「因緣」的一語，宛如空谷跫音，在他的耳朵裏就震動起來了。在佛教中，從古以來，就把這首偈子叫做「法身偈」或「緣起偈」。舍利弗聽了這可驚而含有眞理的幾句話後，就毅然決然地捨棄了永遠作爲自己

生命依賴的婆羅門教，立刻與他那位老友目連，一起走到釋尊座前，做了佛的弟子。聞「因緣」之語而轉向於佛教的舍利弗，是解空第一的一人，是智慧第一的一人。釋尊對這位智慧第一的舍利弗而告諸大衆說：「舍利子呀」！這麼叫了一聲，於是就說：「色不異空，空不異色」等，而把空的眞理，諄諄善誘繼續不斷的說下去了！

今日在我們國家中，雖到處在高喊著日本精神，可是直到現在，由於多數的日本人民，總是容易忘記日本的情況，幸而近來在漸次漸次再認識下的今天，我們千數百年來，成爲日本精神的血和肉的佛教，尤其是成爲佛教思想根本的這個因緣，我以爲把這緣起的思想，有再完全改觀的必要。因緣！那眞是一句平凡的古語。然而，他雖是平凡的，但是無論怎樣，那是不可懷疑的眞理。我們今日無從想像，在那「什麼事物都是因緣」的一句話中，是含有深深的眞理，所以我們要說明他，是很不容易說明的。古人也說：

「知道因緣，就是知道佛教」。

的確，我認爲那是眞實的。

進一步說，釋尊是體悟了這個「因緣的原理」、「緣起的眞理」，而才成爲佛陀的。所謂菩提樹下的成道，的確就是那樣的。而釋尊眞正成爲佛陀的，完全是這因緣的原理。恰如牛頓發見地球的引力一樣，釋尊是最初發見「萬物皆從因緣而生」的這種永遠而「不平凡的眞理」的一人，所以，「因緣的原理」，決不是釋尊所新創的東西。釋尊並不是因緣的創造者，而是那個因緣的發見者。釋尊自發見了因緣的眞理，就立刻成了佛。然而，把這因緣之法而爲萬人說示的時候，就是佛教。因而，如從過去二千數百年來，雖說釋尊是滅度了，但所說的那個因緣的原理，與那個因緣之法，是永遠不滅的佛教的眞理，不但如此，作爲宇宙眞理的因緣法，就在今日也還儼然的放著無限的光輝；不但如此，就在永遠永遠的未來，不管到什麼時候，那「不朽的眞理」光輝，都是這樣放射下去的。

可是，說到這個因緣，如果詳細的說，就是說的因、緣、果的關係，或者把他叫做緣起。因者就是原因，是對於結果的一種直接之力，緣者是助因的，就是使果生起的間接之力。例如這兒有一粒穀子，這個時候，穀子就是因。可是，如把這粒穀子，老是放在桌上，則不管經過多少時候，都還是一粒穀子。然而，一把它種到

土裏去，加上雨、露、日光、肥料等種種的緣力，這一粒穀子，到了秋天，就成爲纍纍的稻穗了。這就是因、緣、果的關係。穀子、開花、結果必由於因緣的「和合」。我們總以爲西洋人習慣了的看法，把一切的事事物物，完全認爲是單純地原因與結果的關係。然而，那到底是怎樣呢？如把複雜無盡的一切事物，只是用簡單地原因與結果的因果形式，想要把他解釋出來，那豈不是太勉强了嗎？從這因緣而生起的一切事事物物，到底含有怎樣的意義和性質呢？那不管是竪說、橫說，從時間、空間方面來說也好，是有要切也切不斷的密接不離的關係。驟然一看，好像什麼都沒有因緣的關係，可是詳細考察一下，不管那一種東西，的確都有他極深切的因緣關係。一個人絆了石頭而跌倒在地上，也是因緣的端倪。兩個人的袖子在無意之間互相碰了一下，也是他生的因緣。所以，這決不是空言或理論。然而這也決不是想像的揣度，因爲佛教就是那樣的。實在說來，並不是想像不想像的問題，佛教不佛教的問題，這的確是事實如此，眞實是那樣的。事實、眞實，勝於雄辯。現在我在這個播音室內，掛有一隻圓形的時鐘，這個鐘的表面，僅僅是長針和短針在動。然而，現在假使把那時鐘的裏面，解剖一下來看，那又是怎樣的呢？在那裏面，豈

不是有極爲精巧，極爲複雜的機械，把它互相結合起來，而使那個表面的針在動嗎？我現在在這個愛宕山的ＡＫ的播音室內，不用說，這是個簡單的事實。然而，想想這個愛宕山是在什麼地方呢？想想我及我的故鄉伊勢之國等等，又是怎樣呢？這樣次第深入，並且推廣開來想下去，那末，所謂這一個我的存在，不用說，是與全日本都發生關係，並且與全世界都發生關係。像這樣，一事一物，沒有一樣東西不都與全世界有關聯的，祇是我們不知道他罷了。然而不管我們知與不知，一切的東西，都在於互相的無限的關係上存在。

其次，再就時間方面來說：今天這一天，決不是沒有昨天的，也決不是割離明天而唯有今天的一天。今天不是單純的今天，而是「背負昨天孕育明天的今天」。總而言之，我們這個世界中，一切的事事物物，決沒有完全孤立而獨存的，實在是有橫的方面和竪的方面，有無限的相對關係，即是有無盡的緣起關係。因而我們現在是立在無限的空間與永遠的時間的交叉點上的。

距今剛剛一百年前的光景，在倫敦的泰晤士河之畔，有一條小小的船喰蟲，常常的嚙食木材。說到那條船喰蟲，好像與我們什麼關係也沒有，然而，只要見過那

個地下鐵道的人，或是坐過那個地下鐵道的人，就不能說是沒有關係的了，也不能說是什麼因緣都沒有的了。爲什麼這樣說呢？因爲地下鐵道的發明者，在泰晤士河的河底掘得那個小船喰蟲，豈不是暗示了那個嚙木材的船喰蟲之所由來嗎？然而，甚至這樣說，「以人的力量，也不能夠掘得的」，他豈不是那個泰晤士河的川底很好的開鑿者嗎？地下鐵道與船喰蟲在表面上看，好像是沒有什麼因緣，但在實際上，是有很深的因緣的。想一想，從因緣而生起的一切事物，從五蘊集合物心的和合而成立的我們這個世界中，沒有一樣是永遠的，不論到什麼時候都照那原樣而存在的。諸法是常常變化，常常流轉著的。佛陀所說的「諸行無常」，一般所說的「萬物流轉」，都是這意思。萬物都是移轉變化的東西，是一點都不錯的。不管疑惑什麼，否定什麼，唯獨這個事實，是任何人都不能否定的事實。

神醉於開了的櫻花，則不知不覺間，世界已變爲青的了。很快的，在五月的天空裏，那活躍的鯉魚旗幟，孕育著新綠之風，又翩翩然的飄展於太空中。自然的變化，人生的推移，最低限度，無論怎樣，在我們這個世界上，永遠常住的存在者，一個都沒有的。一生只有一次，「一期一會」者，決不是茶人的寂寞心裏。茶道，

不持有一期一會之心，是沒有眞正的意味，人生的事情，也同那個一樣。不持有那種茶人的心理，就不能把握人生尊貴的意味。一切的一切，永遠是變化著的存在，所以如說存在著的一切，那都不過是假藉的，一時的存在。在佛教，把存在著的東西叫做有，可是一切是「假有」的，是「暫有」的。總之，「永遠」的存在，「常有」的存在，是沒有的。那開花的櫻樹，抽新芽的櫻樹，不久的時候，花又散了，葉也枯亂，於是那個櫻樹就又完全變成好像一棵枯木了。畢竟，「散的櫻，留有花的櫻，樹也是散的櫻樹」。所以，冬天一去，春天就來，所謂「一陽來復」的時候，雖看起來好像是枯的櫻樹，但在那櫻樹的樹梢上，不知不覺間，又再度現出綺麗的櫻花出來了。如此，迎年送年，如花那個東西，有開有落，然而櫻樹那個東西，依然是一棵櫻樹。

有一天，有個山伏教的教徒，向一休和尚這樣問道：

「所謂佛法者，可是，那個佛法，究竟是在什麼地方呢」？

那時，和尚卽在座回答他說：

「在胸前的三寸間」！

山伏教徒聽了這話，很快的就從懷中抽出一把小刀，拉開來，向和尚逼進一步說：

「如果是這樣，那末，就請你給我看看吧」！

眞不愧是個機智靈活的一休和尚，見到山伏徒氣勢凶凶的逼近過來，不但不躲開他，反而以一首日本歌，這樣的回答他：

「每年開一次的吉野櫻花，你去把他剖開來看看吧，看看裏面究竟有沒有花」？

就這樣，把那個很有威勢的山伏教徒，到底被降伏了，而且終于做了一休和尚的弟子。

眞的，從因緣生的一切法，完全是空的，就是在於空的狀態。眞正「割開櫻樹來看看吧，看看裏面究竟有沒有花」？在下雪的嚴冬之中，就是尋花，也是沒有花的。這就是「色卽是空」。然而，在雲霞靉靆中訪春，說不定什麼時候，看來好像是枯的櫻樹，但在那樹梢上，也就有了花的嫣然微笑了。這就是「空卽是色」。不管什麼事情，如果以爲到什麼時候都是有的，不用說，那是錯誤的；可是，既然是說空，如果以爲什麼東西都沒有，當然同樣是錯誤的。總像是「謎」的一種說法：

「像是有的可是沒有，像是沒有可是有的」，這就是世間的實相。所以，那絕不是空講道理的，也不單是佛教理論是這樣說的。那種世間的實相，不論到什麼時候，不論在什麼地方，不管是怎麼的人，都必須承認的宇宙眞理，是沒有虛僞的現前社會的事實。確實，那個「有」是不異於「空」的「有」，就說是「空」，但決不是「沒有」，是「空」不異於「有」的。空與有的所詮，實是一張紙的表裏。生而死，死而生，是人生的實相；生而滅，滅而生，是世間的現象。然而，人總是：如果說到有、就執著於有，如果說到空，就執著於空。所以，在『心經』中，對於執著有，執著色的人，就說「色不異空」。所謂「色不異空」，是說「色那東西是空的」。又對於執著空，陷於虛無的人，就說「空不異色」。所謂「空不異色」，是說「空這東西就是色」。把上面這兩種說法，告訴於執著的人，在『心經』的這一節中，不得不說是非常巧妙的一種表現了。因爲大乘佛教的原理，在這一節中，可說已十分的攝盡了。諸法眞的是「色卽是空，空卽是色」。

在過去，有一部書中這樣說道：「所謂眼，所謂人間的眼，是取中正之義」，我認爲這句話說得確是很有趣的。因爲只見一方面，而不見另一方面，是不能說爲

眼的。只見事物的表面，而不見隱藏在那裏面的實質，是「皮相之見」，沒有見到眞相。所以那不能不說是不知眞正「眼」之所以爲「眼」。

在今日的社會上，以爲光是物質和金錢，什麼事都解決，而成爲「守財奴」的人很多，信金錢在世界上會說話的人也很多。可是，金錢不會說話，在世間上也是特別多的。那裏可以因收入的多寡，薪俸的多少，而批判那個人的人格呢？難道人格果眞是在金錢以下的嗎？今日有很多人，各各都以爲自己在使用著金錢，其實，難道自己沒有被金錢所使用嗎？如果說是使用金錢，或者還不至於如此，至於被金錢之所使用，那倒不能說是完全沒有道理的。因爲事實是那樣的，所以眞是沒有辦法。有一時候，在我們國內，所謂「唯物史觀」、「經濟史觀」之說，是非常盛行而有力的。不管什麼人，一開口就是什麼馬克司主義。然而，光是物質和經濟，就能充分的說明這個社會複雜的歷史了嗎？唯物論的看法，不用說，那只是一方面的看法。一方面的看法，難道說是沒有錯誤嗎？因而，那決不能說是整個的正確看法。俗語有說：「坐井觀天」。不錯，所看的天也是天。但不論怎樣，那總是天的一部，而斷不是天的全體。以一部的看法而認爲是全體，不得不說是「認識不足」了

。雖有人竭力的排擊「井蛙管見」，但決不是無理而胡亂的排擊。最低限度，囿於「唯物史觀」，以「利益社會」，而認爲這就是社會的一切，老實不客氣的說，那總是個極大的偏見。進一步說，與其說是偏見，毋寧說是在那裏面，潛伏著可怕的危險。這樣說來，那末，我們的一切，不都是從心所現起的嗎？人類與社會，豈不是光由精神而在活動著嗎？如唯物史觀是偏見，則不論說什麼都是由心，而否定經濟生活，與唯物者所說是同一意思，不能不說也是一種偏見。光以精神、思想，而認爲社會在活動著的人，恐怕是沒有的。薄命詩人詠喙木說：「我們所懷抱的思想，一切不關金錢，因如秋風之吹」。雖不敢說一切唯由經濟，但由經濟而使現實社會在活動，却是事實。在「共同社會」的一面，儼然是「利益社會」的存在，這是不可不清楚了知的。所以，唯物論的看法，固然是偏見，觀念論的看法，同樣不能說是正見。我數年來提倡佛教史觀之說，這雖是我始創的一句話，但這却是對於物心一致的兩種看法，而照這樣眺望下去，就是把「持著的」、「被持著的」，從因緣的立場，緣起的意義兩方面去觀察而實際是一個東西的內容作那樣看下去的。如上所說，雖然變成很麻煩的理論，但正如人有肉體與精神的兩方面一樣，人類的社

會，也有物質的方面與精神的方面，那是不可不明白了知的。就是從心的方面，始能表現物質的價值，同樣，從物質方面，始能表現精神的價值，這是深一層的道理，在廊下飛落了一張紙，而感到可惜的人，入於佛法的領域，始能正確的發見那種經濟價值，因此，問題就在人們，對於物的打算怎樣，對於心的用意如何。要之，從精神上而見物呢？還是從物質上而見精神？是以物支配心呢？抑以心統馭物呢？是使用金錢呢？抑被金錢所使用呢？所謂「履正執中」，不論是在什麼世界，不論是在什麼時候，在我們人的方面來說，都是必要的。人類的正確生活，是從正確的看法所規定的，所以我們不論對於什麼人都好，首先必須清楚的知道他是以什麼「正確的看法」而生活的。我們的生活，例如物質方面，雖說是很貧乏，但在精神方面，我們不妨希望過著一種富裕的生活。做一個持有金錢的貧乏人呢？還是做個貧乏人持有金錢呢？其結果，問題在於那個人的心裏打算如何。我們做人，最低限度，要根據於因緣的原理，緣起的哲學，細細的尋味人生的眞義，雖說是很貧窮，但要希望過一種富有的生活，希望在這世間營爲一種清清正正的、規規矩矩的生活。希望徹悟因緣的原理，體得般若性空眞義的人，才是眞正步入中道的人。的確，生

身的活觀音，是從這種人當中產生出來的。

第四講　無限的生命

舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

昨天，我首先講過了關於「色卽是空，空卽是色」的兩句話。這兩句話，不但爲『心經』最重要的，而且是佛教的本質。我雖大略地說了什麼是空，但那是「般若的空」，並不是對有而說無的那種單純的空義，這也如上面預先說了的。可是，關於這個，古人曾留下這樣兩句寶貴的話：

「若見色卽是空，則成大智；若見空卽是色，則成大悲」。

這是非常值得思惟的話。爲什麼呢？當知這裏所說的大智，是廣大的智慧，是眞正的智慧。這裏所說的大悲，是廣大的慈悲，是眞正的慈悲。在佛教中這智慧與慈悲，說是同從空的母胎中所產生出來的。大抵世間的人，是十人十色的，不管集合有多少人，要想找個絲毫不差，完全相同的人，一個都沒有。有許多東西，粗看起來，好像是相似的，實際還是個個不同，因爲仔細一看，總會發現有些地方，一

定有所不同的。不單表面或形態沒有相同，就是人的稟性和心意，亦如上說，是有千差萬別的。因此，如應病與藥，有各式各樣，佛陀救濟人類身體的熱惱，解除人類內心的煩悶，有種種不同的方法，其道理也與此一樣。

「釋迦、彌陀、藥師、地藏，雖說是不同，但同一佛心」。因此諸佛皆同一心，即不外于慈悲精神的顯現。可是，雖說是慈悲，但決不是沒有智慧的慈悲。在佛教，雖把沒有智慧的慈悲，叫做「愛見大悲」，但眞正的慈悲，並不是盲目的愛，不是如母牛舐犢那樣的意思。依照眞正的智慧，使他成爲眞正的愛，就是佛教的慈悲。所以，最低限度，在佛教中，慈悲與智慧，可說是二而一的。今日，如果說到佛及菩薩，不論那一個，都會立刻想起釋迦、彌陀、觀音、地藏，而且覺得他們的相好，總是那樣微妙端嚴，慈和端莊的。然而，在諸佛中，如所說的不動明王佛，在外表上一見其相，令人可怕的佛，也是有的。有的時候，我們見到，幾乎令人懷疑，「那也叫做佛嗎」？具有這樣恐怖可怕的佛，的確是有的。以菩薩來說，特別是觀音菩薩，雖同樣的是觀音，有的是慈和莊嚴的，如一般所見的觀音，有的是威嚴可怖的，「如馬頭觀音」。再以佛來說，如不動明王是令人可怕的佛，而彌陀、

釋迦却是令人可敬的佛。總之，如果說到佛，決不祇是彌陀如來、藥師如來、釋迦如來等的幾位佛。而事實上，在佛教中，亙於三世，徧於十方，是有很多佛的。但這到底是怎樣的意思呢？

例如我們的家庭，不是有很單純的家庭，也有很複雜的家庭嗎？又不是有很好的家庭，也有很不好的家庭嗎？所以，說到我們理想的家庭，一方面要父母俱在，另方面小孩子也有幾人，能有這樣一個家庭，那就成了一個美滿而和樂的家庭了！可是我們要知道，雙親對於兒女的慈愛，決沒有什麼甲乙、親疎的分別。不過，父親對於兒女愛的態度以及母親對於兒女愛的態度，在那愛的表現上，自有一種區別。「嚴父」的愛與「慈母」的愛，如果說是區別，那就是區別。這區別在於：一給兒女叱責的愛，一給兒女懷抱的愛。給兒女叱責的愛，那是智慧的世界，是批判的世界，是折伏的世界；給兒女懷抱的愛，那是慈悲的世界，是享受的世界，是攝受的世界。因此，對於「父打母抱的悲愛，爲子者必須體察父母不同的用心」。父打者，是折伏的愛，那是屬於哲學的領域；母抱者，是攝受的愛，那是屬於宗教的領域。智慧的哲學與慈悲的宗教，在佛教說，最低限度，是二而一的。「爲子者如果

以爲這是父母不同的用心」，那就是小孩子的錯看了。事實上，父親，母親，對於兒女同樣認爲是可愛的，決沒有什麼不同的用心。有時叱責，有時懷抱，無非是希望自己的兒女，不要越出軌外，不要陷於邪道，好好的筆直的長大起來成人。

一茶說：「寒心得很，雖假睡一下，也沒有叱責我的人」！的確，做人做到沒有一個肯來叱責自己的人，那實是很寒心的。越是成爲大人的人，越要求有叱責自己的人，做人，應該希望有個赤裸裸的直爽爽的沒有一點虛假的人，給予自己的行動一個客觀的批判。然而不幸的是：現實世間，動輒在背後，給人以非難批判的人，雖說很多，但在當面給人以忠告的人，確是很少。所以，一方面，我們固然要求有個給我人叱責的人，而另方面，我們也要希望有個給我人溫暖的人。善的惡的，雖要充分的知道，但在腦海中，總希望有個給我人不要太嚴厲的叱罵而又擁抱著在靜悄悄的彈出慈愛之淚！有的時候，做兒女的，向慈愛的老母要幾個錢時，母親把錢拿出來說：「只有這些了，再也沒有了」！雖則在這樣呶呶不休的說，但仍然愛自己可愛的孩子，把銀包裏的錢拿出來給孩子。這種一方面罵自己的孩子是不孝的東西，一方面警告說再也沒有了！但結果還是給自己的孩子。如是給予兒女慈愛懷

抱的父母之情，雖說是否定的，但也是肯定的。智慧之淚與慈悲之淚，在那表現上，縱然不同，但在心裏，却沒有什麼不同。

在十三年前死去了的我的父親，到快要臨終的時候，還留給我這樣的兩句歌。歌曰：

「父嚴猶如太陽的熱照，
母慈猶如露水的滋潤；
太陽與露水，同樣是生長石竹花的；
父嚴與母慈，同樣是撫養兒女的」。

這究竟是什麼人詠的一首歌，在我雖不知道，但我認爲這的確是值得令人咀嚼，耐人尋味的一首歌。把嚴父的心和慈母的心，託在一首歌裏而表現出古人的心境，仔細想來，那是多麼的優美而又多麼的尊貴！現在，我已成爲三個孩子的父親了，但直到今日，我對我亡去了的父親的慈愛，母親的恩情，還是深深的被感動著。「抱子而知親恩」，這雖是一句古話，然而到了現在，仍是「抱子而知親恩」。從抱子時起，我們始深深的追憶死去了的父母，感到太辜負了父母的深恩，未能做到對父

母恩德的報答。不過，話又得說回來，光是耽於懷念、留戀，以及對於雙親過去的追憶，那是沒有用的，我們必須通達嚴父的心，慈母的情才行。當知嚴父之心，是哲學的佛教，慈母之情，是宗教的佛教，現在發覺到這深刻而尊貴的意思，確是值得深深尋味的眞理！

我的話終於又說到題外去了，現在還是言歸正傳。在我們的家庭裏，如把這個嚴父的心，照原樣的描寫下來，那就是說的可怕的不動明王佛。如把那個慈母的心，照原樣的表現出來，那就是說的可敬的觀自在菩薩與地藏王菩薩。然而，不管那一種，但「同樣的是佛心」。不管那一種，都是「慈眼視衆生」的佛心的顯現。古云：「般若是諸佛之母」。般若，的確是出生一切諸佛之母，是諸佛出生的根源。那慈悲權化的觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，觀見一切皆空，這實是有很深意思的。古人說的「若見色卽是空，則成大智；若見空卽是色，則成大悲」的兩句話，我認爲的確就是道破這個境地的！

上面的話，已經說得很長。昨天講的「因緣」的原理，現在如能把他好好的特別的思考一下，那我以後所要講的，自然就能明白得很清楚了。今天我要說的，總

而言之一句話，就是由這「五蘊」所作的諸法，統統都是空的，換句話說，就是關於那個空相的說明。因爲眼所見的有形物質與眼所不見的無形精神，集合而成的這世界上所有一切的存在，畢竟都是空的相貌。因爲在於「空的狀態」，所以即使說生，並不是什麼新的東西出生，即使說滅，也並不是說一切的一切都變成無有。在現實世間，雖說是有垢、有淨、有增、有減，但被囚於個別的事物，單從肉眼來看，那畢竟是從差別的偏見而生的，如果站在高一層的地方曠觀一下，立於所有全體的立體而如實地以心眼來觀一切，那一切的萬物，是不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減。可是現在表否定的「不」有六種，所謂「六不」。然如把它强分起來，並不限於六不，說有多少「不」都可以的。經中有說八不、十不、十二不的，現在『心經』，由這「六不」而代表一切的不。因此，祇要明白一個不字，就可以明白一切的「不」了。現在試拿不生不滅的一句話來說。不生不滅，如用其他話來說，就是說的「生滅滅已」。假使以「伊呂波」歌來說，那「有爲深山今日越過」的一句話，就是相當於這不生不滅的。所謂有爲深山今日越過，是說究竟解脫那被囚於生死的迷惑之心的意思，那就是說的不生不滅的意思，就是說的生滅滅已的意思。

退一步說，所謂「生滅」就是變化，那怕是一點點兒的變化，都是從生滅而起的。「無常」、「變化」、「流轉」，不管那一種，都是不可懷疑的眼前事實。因而滅除生滅，或是不生不滅，不論怎樣，總像不能走到同一點上去似的。眞正說來，不是一概沒有道理。然若再把他吟味一下，那並不是什麼都不合理，不可解的。所謂「生滅滅已」，總而言之，就是離去被囚於生，被囚於滅的那個「被囚的心」，「執著的心」的意思。語云：「無心所著」，就是說的這個境地，就是說的生滅滅已的世界。所以生滅與不生滅可以解釋做如水與波的關係。如從波的現象上去看，雖有生滅起伏，但從水的本體上去看，那是沒有什麼變化的。從這立場，眺望「生滅」與「不生滅」，就是在現象與本體的關係上看下去，那當然是很必要的。但是與這同時，我們一聽說生，就生起歡喜，一聽說滅，就生起悲哀，如要否定那個「被囚的心」，「迷惑的心」，因爲是這樣的意思，所以我以爲必須把這「不生不滅」的原理尋味下去才行。如那「能量不滅的法則」，是科學的眞理；又如構成宇宙萬物的電子之量，是一定不變的。所以從因緣集合而成的一切東西，在「空的狀態」下，一切事事物物，都是不生不滅不增不減的。

如上所說，或者有人會作這樣的責難：例如宇宙的實相，是不生不滅的，固不一定，不但如此，恐怕就是不生不滅的。然而在我們個人，豈不是依然有著「生滅」的事實嗎？豈不是仍舊有著「生死」的事實嗎？我們不管那個宇宙、空、般若是怎樣的，如要聽到與我們的生活，完全沒有關係的道理，那總是不願聽下去的。要知「無用之用」，才是眞正之用。把這看爲理論，到底是看錯了。「空」的原理，「不生滅」的眞理，都不是虛假的道理。不但如此，而且都是不可懷疑的事實。照你所說，在我們個人，是有生死的。在「自己的家中」，你以爲是生了一個嬰兒，想不到在「鄰人的家中」，却發生了不幸的悲哀之事。如人是有生死的，世間也有生滅的。然而問到那個生死的根本，到底是怎樣的呢？道元禪師說：「了悟於生，了悟於死，這是佛家一大事因緣」。可是，了悟於生，了悟於死，那裏說是唯獨限於佛弟子呢？那豈不是爲千萬人所應當知道的嗎？因爲「了悟生死的人」，才是眞正「不見生死的人」，能夠眞正「不見生死的人」，才是眞正「不被囚於生死的人」。唯有「不被囚於生死的人」，始能眞正的尋味「不生不滅」的眞理。爲國爲民爲世界爲人類而犧牲自己生命的人，才是實在「不被囚於生死的人」，才是眞正「

不怕生死的人」，才是一方面隨順於生死，而另方面又是超越於生死的人。體得不生不滅眞理的人，才是所謂死而猶生的人。

吉田松蔭先生，在生前寄給他妹妹的一封信中，說到這樣的話：

「夫不死者（不生不滅），近如釋迦與孔子，直到現在還是生存著的，因爲如此，所以仍然被人尊敬，被人感戴，被人敬畏；又如中國的岳武穆，日本的大石良雄等這些人，雖說是被刀斬而喪失了生命，但直到現在，豈不是還生存著嗎」？

這的確是可以令人尋味的幾句話。吉田松蔭，又在寄給他的得意弟子品川彌二郎的信中說：

「如不開悟生死，什麼事都不能做」！

像這樣僅僅三十歲年紀而被斃於國事的吉田松蔭，才是眞正超越生死的人，才是確實了悟生死的人。「吾今爲國死，不負於君恩，悠悠天地事，鑑照在神明」。這樣說來，可見爲國家爲民族而喪身失命的，雖說他們的肉體已經消融了，但那爲國爲民的尊貴而偉大的精神，却始終永遠放射著不可埋沒的光輝！再進一步說，只要國

家存在一天，民族生存一天，他那爲國爲民的精神光輝，必定是永遠地照耀著。

爲一個國家的國民，在非常時期，要克服國家的困難之道，雖說是很多的，但在我們自己所應當走的道路，只有一條。那結果，就是覺悟到「爲國家爲社會爲民族而清清白白的死去」。所以，不管男子、女子、大人、小孩，都要有不惜爲國而犧牲的精神。因爲只要有決心，不管任何非常時期的到來，都沒有什麼可怕的。我們的身體，生存在世間，總有一次，必定是要死的。與其生而死，不如死而生。雖說是死而生，但絕對不是輕易的無代價的而死，也不是說不怕而徒然的死去。應死的時候就死去，不應死的時候就不死。所謂不怕死，並不是說求死，所謂不求死，並不是說怕死。因世間的一切，總是空的相。我們須要尋味這個「空」的原理而徹悟於空，通達生死而體驗不生不滅的眞理。大家如果要求「不死的生命」，就得體悟那死而生的道理，眞能體悟這死而生的道理，豈不是就可靜靜悄悄的正正當當的有力量的生下去嗎？我們爲一國的國民，應把自己的祖國，變爲眞正的勝於萬國的一個國家，這是每一個國民，應有的義務與責任！的確，我們要把自己的國家，變成正義的王國，般若的國土，我們就應當始終努力的開墾！可是，這要眞正理解那

理想之「空」的原理的人，才能實現的。

第五講　徹悟於空

是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界。

這兩三天來，每早都是很冷的，不管怎樣說，總是個五月的天氣。像今天這樣好的天氣，我們可以完全的領略到那種清清的新綠的氣氛了。就住在武藏野的我們來說，今天這個天氣，可算是一年中最好的天氣了！可是，一到這五月的時候，在我們的心中，就浮現出了那有名的詩句：「在眼是青葉，在山是杜鵑，在水初初的有了鰹魚」。雖不說明，只要是日本人，不管什麼人，早就十分知道這幾句是什麼意思了。

可是與這詩句一起成爲新綠的時候，使我常常又想起另一句詩句，那就是：「更衣手觸藍香哉」！我以爲這把更衣新鮮的清清的情緒，已用最巧妙的方法而表現出來了。本日，就來說說這個契機的兩種詩句，以把『心經』的空的意思說下去。

這一節經文，是說明佛教的世界觀的「三科法門」，即從「蘊」、「處」、「界」的三方面，反覆力說「一切法是空」。

現在先說「蘊」。所謂「蘊」，就是五蘊。這五蘊，如以前每次所曾說過的，就是構成我們（我）乃至我們的世界（我所）的五種元素。就是凡爲眼所見、耳所聞、鼻所臭、舌所嚐、身所觸的一切客觀世界，完全屬於這個「色」中所攝。其次，五蘊中的「受」、「想」、「行」、「識」的四蘊，是意識作用，一切都是屬於主觀的。然而，可以說爲主觀的主觀那東西，是第四識蘊。這主觀的意識與那客觀的色法互相交涉而發生關係的時候，由此而生起心象，這所生起的心象，就是受、想、行的三蘊。因而，如果說到五蘊，就是代表了主觀與客觀的一切世界；如果說到「五蘊是空」，那就是表示：一切的存在，一切的世界，統統都是空無自性的。所以說：「空中無色，無受、想、行、識」。主觀的世界，客觀的世界，一切的一切，統統都是在空的狀態，完全是從因緣而假有的。所以存在的一切，變爲沒有一樣可以被執著的東西。

其次來說「處」。所謂處，就是說的十二處（六根與六境）。那個六根，就是

我們常常說的「懺悔懺悔，六根清淨」的那個六根。生命體上的眼、耳、鼻、舌、身的五官，就是五根，加一意根，說爲六根。說到這個「根」字，自古以來，說根是發識取境之義，又是勝義自在之義。如專門的解釋起來，雖說是很麻煩很困難的，但要而言之，所謂根者，如說「草木之根」，這樣來說根，是根源與根本的意思。即此六根，在六識認識六境的時候，能爲六識的所依，能爲六識的根本，所以叫做根。可是有趣的是，在佛教中，把這根，分爲「扶塵根」與「勝義根」的兩種來說明。例如以眼根來說，眼球是扶塵根，視神經是勝義根。如眼有翳的人，就算是有眼球的存在，但若視神經麻痺了，就不能見色。與這同樣的道理，不管一個人的視神經是怎樣的健全，如果沒有眼球，像盲人那樣的，也是不能見到什麼東西的。所以，必須這個「勝義根」與「扶塵根」，或者說「視神經」與「眼球」的二種，完全具足存在，我們的眼睛，才能發生眼的作用。眼根是這樣，當知其他的諸根，也是這樣。

其次，所謂六境者，就是六根的對象，就是色、聲、香、味、觸、法。因爲這是對六根而說的六種境界的意思，所以就叫做六境。可是，這個六境，有時，又叫

做「六塵」。「塵」是穢汚的意思，是能染汚我們的清淨心，是能迷惑人的東西。因爲這是從外而來的色、聲、香、味、觸、法，所以把「六境」又叫做「六塵」，或叫做「六塵的境界」等。但六塵中的「法塵」，因爲是意根所對的對象，所以有喜樂的、悲哀的、憎惡的、可愛的這種精神上的作用（心所法）。以上所說的六根與六境，就是所謂「十二處」，而這十二處，又可叫做「十二入」。「處」是「場所」的所，而被解釋爲「生長」之義。六根受入六境，因爲能使六識生長，所以把他叫做「十二處」。然而根與境的互相涉入，如以根取境而再從境生根，由於有這樣的互相「涉入」的意思，所以把「十二處」，又叫做「十二入」。

最後說到「界」字。所謂界，如詳細的說，就是「十八界」，卽於「六根」，「六境」之外，更加「六識」，合計三六成爲十八界。原來，我們所謂認識作用的根、境、識三者，如不相一致，那是不能生起的。因此，光是根與境的相接，如沒有識與他們相應，那就所謂「心不在焉，視而不見」了。雖有而也如同沒有了。不管什麼事情，如果竭力去做，在不知不覺間，就把時間過去了。而且時間過去的迅速，一點鐘、兩點鐘，眞如十分、五分鐘的樣子。但這並不是眞的一點鐘變爲十分

鐘，那不過是完全超越時間，感覺得那樣就是了。所以雖完全是有，而也如同沒有一樣。可是，說到這個「界」字，哲學的世界啦，新綠的世界等，就是說的那個世界，是有差別的、區別的、領域的意思。所以十八界，就是十八種類的世界，就是由根、境、識的相對關係，生起十八種世界。例如「眼根」、「色境」、「眼識」的和合，而以眼爲中心，就可成爲一個世界。那就是所謂「眼界」，「眼的世界」。現在這「心經」中祇是舉出最初的「眼界」與最後的「意識界」，而那中間的「耳的世界」、「鼻的世界」、「舌的世界」等的十六個世界，用「乃至」兩個字，把他省略掉了。

上面所說的話，以乎是很麻煩的，現在借最初所說的兩首俳句，把上面一直到現在所講的，再來大概的談一談。

最初一首俳句是：「在眼是青葉，在山是杜鵑，在水初初的有了鰹魚」。「在眼是青葉」的這句，不用說，是眼的世界，是映現於我們眼的世界。然那屬於眼的對象的青葉，是「色」的世界。就是通過我們眼根的眼球，而認識到那個青葉，叫做「色」的世界，就是所知的。「啊！已經完全成了新綠的啦」！這就是眼所了知

的。然而一說到「希望到什麼地方去玩一次」的時候，那已不是屬於眼的領域了。『增一阿含經』中說：「眼以色爲食，耳以聲爲食」。從這兩句話所表示的看，我們知道：眼的食物是色，耳的食物是聲。希望見好的色相，樂意聽好的音聲，這就是眼的快樂與耳的快樂。在佛教方面來說，人死亡的時候，是要供香的，這就是「中有衆生，以香爲食」的由來。所以食物這東西，並不祇是口上有它的必要，其他眼也好，鼻也好，統統都以食物爲必要的，可見食的意義非常廣。

其次，「在山是杜鵑」的這句，不用說，是耳的世界。杜鵑所叫的聲音，就是耳的食物。可惜耳聾的人，耳的形態雖還存在，但因重要的聽神經已麻痺了，所以縱然山上的杜鵑，已經開始唱出美妙的聲音，但他總是不能聽見的。

其次，「在水初初的有了鱠魚」的這句，不用說，是舌的世界，是味覺的世界。但是，如果有了感冒而發熱的人，他不論吃什麼美味，雖然說是有舌，但如沒有一樣。因爲沒有味覺，所以一點味都沒有的。所謂沒有味，就是不好吃的意思。

因此，要而言之，在這「在眼是青葉」等的一首俳句中，所表現的就是「眼」、「耳」、「舌」的三個世界，以及成爲他所對象的「色」、「聲」、「味」的三

種境界。

第二首俳句是：「更衣手觸藍香哉」。這一句，就是說的「更衣」，與「手觸藍香」，是可解剖爲二事來說的。「更衣」，就是換衣服的意思。因爲是脫去冬天的服裝，穿上春天的衣裳，所以是關係於全部身體的。因而那是觸覺的世界。觸境與肌膚相觸，有好的，有不好的，有舒服的，有不舒服的，就是說的那個觸覺的世界。所謂觸這個字，相當於英語的接觸。觸手啦，觸肌啦，那種感觸情緒，非相觸是不能完全知道的。

其次，所謂「手觸藍香」，是「鼻」的世界。他的對象就是「香」，好香，惡香都是香。「啊！眞是香得很啦」！這樣說的時候，完全是屬於「鼻」的世界。所以，在這「更衣」的一句中，那所表現的有「身」與「鼻」的兩種世界，以及成爲他所對象的「觸」與「香」的二種境界。

由此，我們可以知道：把這「在眼是青葉」的一句與那「更衣」的一句，連貫起來看，就是說的眼、耳、鼻、舌、身的五根與色、聲、香、味、觸的五境的關係。而成爲這五官的中心，以及統一那些認識的主體，就是第六意識。這個意識，是

以意根爲所依處，而認識一切事事物物。這第六意識，因能普徧的認識一切萬事萬物，所以被稱爲「廣緣識」。不但現在能緣種種諸法，就是過去未來的種種思惟，種種緣慮，都是第六意識的作用。所以，這第六識，是前五識的主人公。只要這個主人公是健全的，那眼、耳、鼻、舌、身的五識，就能依照他的指揮，常常發生活動作用。如說「人類是思想的動物」，而那思想的主體，就是這意識。我想：從佛教的立場講，我們所謂認識作用的這個東西，其結果，是由「根」、「境」、「識」三者的和合而生起的。識是認識的主體，就是心，根是識的所依，境是識的所緣，就是由心所認識的對象。因而，世間存在的一切諸法，一點都不能離開我們的認識，如果離開我們的認識，一切萬物是不存在的，所以在『心經』的本文中，這樣的說：「無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界乃至無意識界」。如果詳細的分析說明他的結果是：「一切皆空」。

因此，在頭腦敏銳的人，如一聽說「一切皆空」這句話，他立刻就會明白，並且這樣說：「怪不得他原來是那樣的」！可是在還沒有理解空的意思的人，首先就要爲他說明「五蘊」的空；如果對於五蘊還不明白的人，就應對他說明「六根」與

「六境」的「十二處」空；假使對於這些仍然不明白的人，那就應當更進一層的爲他詳細說明「六根」、「六境」、「六識」的關係，就是不外說明：「從因緣所生的我們這個世界的一切存在，統統都是空的」。眞的，從「因緣」所生的一切事事物物，都是空的，所以一切的事物，完全是在於相對依存的關係下存在的。

持著的、被持著的，不獨是我們人類之間的問題。世間的一切萬事萬物，都是持著的、被持著的。所以那不但是持著的、被持著的，而且始終都是持著的、被持著的。能生所生著的，那就是因緣的關係，也就是相對依存的關係。然而一切的萬物，不但光是持著的、被持著的存在，而且都像水一般的是流著，是動著的。我們在同一河流中，絕對是不能洗兩次足的。河水的流動，是不分晝夜的常常在流動著，一次洗過脚的河水，不能二次放在同一的水流中，不但河水是這樣，我們人生也是這樣常常變化著的，所以昨天的我，已經不是今天的我。因而這個「萬物流轉」與「相對依存」，眞正是從所說的因緣母胎中所產生的二種原理。從竪的方面看，是萬物流轉；從橫的方面看，是相對依存，這兩種原理，實在是不可懷疑的宇宙眞理。覺悟了這兩種宇宙眞理，才能眞正的感戴「社會的恩惠」，才能知道「人生的

尊貴」。自己不是孤獨的自己，我不是孤獨的我。我是由於一切所養育的，自己是由一切所生長的。從內心中眞正知道這個時，我們現在才能深深的感戴「社會之恩」。不但如此，而且是不能不感恩的。爲什麼呢？因既知道自己的相就是社會的相，而社會的相仍舊是自己的相，所謂爲世爲人的「報恩感謝」之念，自然而然的從我們心中發出來了。所以，對於自己的生活，沒有什麼懺悔，也沒有一點反省，只是徒然的咒咀於人，報怨社會，那實在是沒有什麼道理可說的。譬如怨恨身體上沾有虱子的人，他不反省自己身體的不潔，那有什麼用呢？又怨恨誰呢？然而一旦覺悟「因緣的原理」，眞正徹悟「般若之空」的人，就知道人生是無常的，同時又知道人生是尊貴的，如實的說，因爲人生是無常的，所以人生是尊貴的。「如被散落的花，才是可喜的櫻花」。因爲所散落了的花，是有花的生命的。死的時候，不但如此，而且到了不得不死的時候，那是有他的生的價值，有他難得有的生的尊貴，所以徹悟於空的人，必定是努力希望那個生命的生存。不被囚於生死的人，畢竟是不怖於死的人，也決定不是徒然求死的人。西鄉南洲說：「不怖死，不求死」，我以爲這是眞正可以尋味的一句話。語云：「千金之子不死於盜賊」；「君子當惜分

陰」。的確，那是眞實的。惜寸陰，惜分陰，是尋味到生命的無限尊貴，體驗了生的可貴，則什麼時候死都可以的，那就可以說是覺悟了。時時都與「明日」同盟的人，不能眞正知道「今日」的可貴；時時都與「明日」訂約的人，是不能眞正活在「今日」的。

「道路雖然是很多的，但你所應走的道路只有一條」。我講這部『般若心經』，就是希望眞正的學習般若之道，實行般若之道的人，如實而堅定的順著這條大道一步一步的行去！而最低限度，也希望要很快的到達那個「立於生死關頭得大自在」的境地！

第六講　因緣的覺悟

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

今日所要講的，就是「無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡」的一節。昨天我以「佛教的世界觀」爲契機，而說明「一切皆空」的道理。今天與明天，從「佛教的人生觀」上，說明「一切皆空」的道理。今天所講的是「十二因緣」

的問題，在『心經』中，沒有說出「十二因緣」的一一名稱，而只是舉出最初的「無明」與最後的「老死」而已，那中間的十支，以「乃至」兩個字，把它省略掉了。然而「無無明，亦無無明盡；無老死，亦無老死盡」，就是說明十二因緣的空。從般若的眞空上說，如客觀宇宙的森羅萬象固然是空的，就是主觀所悟的宇宙眞理，眞理本身也是空的。無「無明」，無「老死」，就是說明十二因緣都是空的。可是，關於這「十二因緣」的一一名稱，如果把他詳細的說明，既沒有這麼多的時間，也沒有那樣的必要。所以在這裏，務必應該注意的重要事項，與其說是「十二」的數字，毋寧是在所說的「因緣」二字。就是所說的十二之數，並不占有怎樣特別重要的地位，而所說的因緣才是必要的。所謂因緣者，如把因緣的內容，根據十二支形式來說明，則此「十二因緣」，其結果，就是盡於所說的因緣一語。所以演繹開來，雖然說有十二，但是綜合起來，只是一個因緣的道理。

這個因緣，是持有怎樣重要意思的一句話呢？關於這個問題，近數日來，曾屢次反覆的力說過，要而言之，從竪的方面來看，從橫的方面來看，從內來看，從外來看，佛教的根本，畢竟是這「因緣」二字。所說持著被持著的「相對依存」的關

係，所說萬物遷移變化，「萬物流轉」的原理，統統都是從這「因緣」母胎中所產生出來的眞理。因此之故，人間之子的釋尊，他之所以成爲佛陀，實在就是在這個因緣的自覺。然而自覺的釋尊，成了佛的釋尊，把那因緣的道理，如自己所體驗的，宣授於人，就是佛教。因而佛教，雖然說是「佛陀的言教」，而佛陀的自覺，因爲是在人間的，所以佛教畢竟是人間之教。不是神的宗教，而是人間的宗教；不是天上的宗教，而是地上的宗教。

從前有個基督教徒，以爲神是在天上的，所以有一天，他特別攀登到一個很高的塔上去，而「神呀！神呀」！的大聲叫著。說也奇怪，在他這樣叫的時候，似乎就聽到神所發出的「喂」的聲音來。於是他就以爲：「神是在天上的」。可是等到他澄耳靜聽的時候，那裏知道，神的聲音，並不是從很高的天上發下來的，而是從很低的地上傳過來的，並且是在那很多人群的雜亂中，聽到那個神的聲音的。不用說，那是一個寓言。然而那就是神的聲音。所以那個聲音，並不是在很高的天上，而是在很低的地上。可見眞正的宗教，並不是神的宗教，而是人間的宗教，並不是天上的宗教，而是地上的宗教。眞的，宗教從開始到末尾，總是在這現實的人間。

從「迷的人間」而向「悟的人間」，從「眠態的人間」而向「覺醒的人間」，在那兒，才有宗教的眼目。「佛法是不在於很遠的」；「在心中而是很近的」；「眞如不是在外的」；「捨了自己的身心，到什麼地方求佛法」？所以，「爲什麼緣故宗教是必要的」一個問題，與那爲什麼「我們非生不可的」一個問題，畢竟是同樣的。認爲沒有宗教必要的人，就是拋棄人類生存權利的人。以人來說，我以爲最值得尊貴的，最可以矜持的，就是在於「生」。可是，眞正考慮到「應該怎樣生」的時候，那就早已接觸到「宗教的世界」，而入於宗教了。不但如此，如果離開了宗教，怎樣也不能把握住「生」的眞正意思。

話終于說到題外去了。關於這兒所說的十二因緣，從古以來，雖有種種煩複的議論，但我以爲這樣說就可以了。在佛教來講：我們的生活，並不光是現在的一世，而是亙於過去、現在、未來的三世，我們的生活都是持續著的。所謂「三世輪廻」，「輪廻轉生」，就是說的這個意思。所以那個生活的過程，結果是惑、業、苦的關係。所謂「惑業苦的三道」，就是說的它。不用說，「惑」就是俗語所說「迷惑」的惑，無明就是無知，智慧得了病的，就是愚癡。因不能明白的知道那個道理

，所以就起惑，就生無明之迷。俗語說：「一杯是人飲酒，二杯是酒飲酒，三杯是酒飲人」。在酒友當中，對於上面所說的意思，大概是都能明白的。一般的人們，雖然很能知道飲酒的禍害，但手上仍然拿著酒杯，「借酒澆愁」。喂！再來一杯，本來已經受不起了，可是由於陶然的醉態，對於那個飲酒的禍害，不知飛到什麼地方去了，反而把那不能飲酒的人，當著傻瓜看待！「痛狂笑不醉，酣睡嘲覺者」。從狂醉的人看來，不喝酒的人反而被認爲是傻瓜了。然而那畢竟是喝酒人的錯覺，這就是所說的「惑」。所以到達了標準，已經是受不起了。一生起這個惑，似就成爲酒飲酒，而做出那種不檢點的事來，那就是所謂「業」。結果，對他人既發生妨礙，對自己也就感受痛苦。經濟上的痛苦，固然不用說了，就是身體上、精神上的痛苦也夠受了，那就是所謂「苦」。變成三杯酒飲人的時候，則對他人給予的批評而應有的羞恥，也已經沒有了。所以一旦醉醒，那才痛感酒的毒害，而且想到以後再也不拿酒杯喝酒了。然而，那也不過祇是轉瞬之間的悔悟。爲酒精中毒的人，一有什麼機會時，又是一杯在手，等到飲醉以後，又做出種種不檢點的事情，結果，仍然是自己苦了自己。由此可以知道：一個眞正會得飲酒的人，如果不能斷然的戒

酒，則在他的一生中，不管到什麼時候，都會不斷的做出不檢點的事來。那就是所謂惑業苦的關係。正如那個一生飲酒的人，我們也是同樣的，生而又死，死而又生的。把這因果關係、緣起關係，根據十二種形式而表示出來的，就是這個十二因緣。所謂「十二緣起」，就是「因緣的哲學」。出發於無明的我們的人生，苦是當然的。把無知的無明，不能根本滅絕，則這苦的世界，不管到什麼時候，都要無限的開展下去！因而，從開始如果沒有無明，亦無無明盡，自然是無老死，亦無老死盡了。

距今一千三百餘年前，中國有位有名的嘉祥大師，他是開創三論宗的祖師，在他臨終的時候，留下這首可以尋味的偈文：

「含齒戴毛者，無愛生不怖死。死依生來，吾若不生，因何有死？宜見其初生知終死，應啼生勿怖死」。

後世，把這遺偈，稱爲「死不怖論」。如眞正說來，的確是有生才有死的。「不管你忘不忘掉死，但總是要死的」。忘或不忘，姑且不談，但任何人，必然都有一死。這是世間的現實。所以，死既然是從生而來的，生時只是快樂，死時光是悲哀，

可說是沒有道理的。如從理論上來講，在出母胎的那一瞬間，已經是踏進墓場的第一步，所以「應啼生，勿怖死」。如果嫌於死，最好是不生。可是，那到底是覺悟的世界！如以爲是夢而什麼都沒有，像這樣說的，那就是凡夫！如從人的心意上講，假如是道理，不管怎麼都好，但是事實上，眞正生是可喜的，死是可悲的。「把骸骨粧飾起來去看櫻花」，雖則是這樣說，但化粧去見櫻花的女孩子的容姿，到底是比較美麗的。說是骸骨鬼，沒有什麼美麗，那就看錯了。生也不足喜，死也不足悲，可說完全是虛假的。生是值得喜的，死是值得悲的。是就悟入「生死一如」的人，仍然生是可喜，死是可悲的。這樣，那就可以了，的確那就可以了。問題是不被囚、不執著之謂，是覺悟、是觀因緣之謂。離開了「人間味」，在什麼地方有「宗教味」？在快樂的天上的世界，宗教是沒有必要的；在成爲血塗而苦惱的這個地上，宗教才是最重要的。無論怎樣都是夢，什麼東西都沒有，在沒有覺悟的人類世界，宗教才的確是必要的。然把這人間味，若能深深的發掘下去，自然就可達於宗教的世界。如不把自己的心深深發掘下去，而迷妄的在自己周圍去探求，無論怎樣，都不能發現宗教的泉源。可是：

「盡日尋春不見春，芒鞋踏遍隴頭雲，還來却過梅花下，春在枝頭已十分」。「開著！開著！終于浮現出來！尋春西而又東，草鞋踏破歸來看，家中梅花帶笑迎」。如果一次都不到處去尋找一下，不管怎麼也不會明白，「魂的故鄉」，畢竟是在自己的心中。是「家中梅花帶笑迎」的。哭也是自己，笑也是自己，煩惱也是心，歡喜也是心。在這個心外，離開了自己，到什麼地方去求悟的世界呢？求到的自己，就是所求的自己；求到的心，就是所求的心。所以釋尊考察，人類的苦惱是怎樣生起的？怎樣才可解脫那個苦惱？認爲這是人生的重大問題，根據這個「十二因緣」的形式而諦觀：以無明爲根本，經過老死之道，同時又以老死爲基礎，經過無明之道。現在從這「十二因緣」的順逆兩方面來觀察，終于知道「十二因緣皆依一心」，明白這個道理，才能到達覺悟的境地。十二因緣皆依於心，豈不是眞正含有很深意思的一句話嗎？畢竟說來，迷於一心的就是衆生，覺悟一心的就是佛。如被囚於小的「自我」，那人生就是苦，確是人生是苦。然而，一旦離於小小自我的「繫縛」，而如實的悟到一心，則一切的苦惱，自然就解消了。要之，迷悟在於一心。眞的，「眼裏有塵三界窄，心頭無事一床寬」。迷於一心，終歸是固執小小的自

我，因而現實的世界，畢竟是苦的牢獄。然而一開心眼，徹悟因緣的眞理，進入無我的天地，那可厭的煩惱也沒有了，可捨的無明也沒有了。「澁柿的澁，仍舊是甘味」。澁柿的澁，始是甘味，離了澁柿，什麼地方有甜柿呢？

過去，釋尊爲人間苦的解脫，特地去出家。擺脫妻子與王位，毅然的做一沙門，而且決然的過著苦行禁慾的生活。然而，在六年的苦行生活中，到底是怎樣的呢？那不過是徒然的苦了自己的肉體，在那當中，並沒有發見什麼解脫的曙光！於是，最後到達釋尊的天地，實現自我銳利的反省。然而，一旦捨家、捨人，甚至想要捨了自己肉體的釋尊，由於在菩提樹下靜觀，終於在心裏復活起來了。所謂「十二因緣依於一心」，根據無我的體驗，本來是人間的釋尊，一變而爲眞正的佛陀。在迷的人間之子的悉達多，終由於「因緣」、「無我」的內觀，三界的覺者，偉大的佛陀，於是就眞正的誕生於人間了。佛陀誕生在二千五百年前，但是他所留下的那個「因緣」、「無我」的原理，作爲宇宙之光，一直到現在，仍然放著燦爛的光輝！不但如此，只要人類在這個地球上，無限的生活下去，他在永遠永遠的未來，都還是放著這樣的光輝！

釋尊所教授我們的是：「欲知過去因，只看現在果；欲知未來果，只看現在因」。那確是眞理之言。現在，委實是「背負過去，孕育未來」的現在。所以，過去的因，當然由於現在的結果而得了知。永遠地背負著過去的今日，同時是孕育著永遠未來的今日，今日並不是單單的今日，而是「永遠的今日」。昨日的生活，今日還生活著，明日也還生活著。活了的是昨日，要活的是明日，眞正生活著的是今日。昨日的我也是我，今日的我亦復是我，明日的我仍舊是我。然而，今日的我是沒有昨日的我的，明日的我也是沒有今日的我的。畢竟，世間的事情，一切都是「一期一會」，一生唯是一次，而且是「一生一別」。「世界之中，除了今日而外，是沒有的」。昨日，過去已經是過去，明日，未來知道他是未來。『中阿含經』中，有這樣的話，告訴我們說：

「勿追求過去，勿設想未來，過去已過去，未來尚未來，唯觀現在法」。

不動不懼怕，知道他唯是這樣，所以今天應該做的事，就在今天把他做完，那個知道明天死神不會來呢？怎麼知道不與那個死魔大軍混戰呢？如此熱心，日夜不怕，那就眞可說是聖者很好的一夜了。

總之，老人大都喜歡說「昨天」，青年動輒喜歡說「明日」。可是，昨日已經過去，豈不是已過去了嗎？明日還未來，豈不是尚在未來嗎？老人也好，青年也好；青年也好，老人也好，都不能眞正的把握住「今天」。過去，不管他是怎樣的快樂，但畢竟過去已經是過去；未來，不管他是怎樣的甘美，但畢竟未來還在於未來。

百隱的師傅正受老人，曾爲我們留下這樣的一句話，那就是說的「一日暮」：「不管是怎樣的苦，如果想到只是一日，那是很容易過的；不管是怎樣的樂，如果想到也只是一日，那就不至於耽著它了。不孝於親，以爲長久之故。如果一天一天的說話，說了就不會有了。如果一天一天的做工，就是百年千年也很容易過的。因爲想到一生，所以就覺得日子很難過了。一生想來，雖則是很長的，但後來的事情，恐怕是不會有人知道的。如果想到限期而死，那就一生是很容易過的了。所謂一大事，只是今天這日的一念心。疎忽了它，就沒有明天。人，如果光是想著永遠的未來，那就要爲未來所有的打算，不能盡心於現在，而失却當面的現在了」。

眞正的一大要事，就是今天今時的這個心。離開了這個心，的確是沒有生存之道的。「勿謂今日不學而有來日」；「勿謂今年不學而有來年」。日月逝矣，歲不我待，嗚呼！老矣！到了這樣慨嘆的時候，那是誰的過呢？重複的說一句，所謂一大事者，實在只是今天今時的這個心。

今天今時的一念心，才是眞正的大事。所以，祇把今天當做今天看的人，眞正是不知今天的人。如把今天的一天，作爲「永遠的今天」來看的人，才是眞正知道今天的人，才是把握刹那永遠的人，才是掌握無限的人。然而，生於這個今天的人，才是眞正能夠生於過去的人，才是眞正能夠生於未來的人。眞的，徹悟於空，體得般若智慧的人，對於「永遠之相」，是熱愛人生的人。可是，對於永遠之相而眺望人生的人，斷不是否定人生，拒於人生的人。並不是以白眼徒然批判人生的人，而是以青眼享受人生的人。徹悟於空，在觀自在菩薩的世界中，既無煩惱可捨，亦無菩提可證。因而，既沒有娑婆可厭，也沒有淨土可往。「無無明，亦無無明盡；無老死，亦無老死盡」。生死涅槃，畢竟是昨日之夢。煩惱就是菩提，生死卽是涅槃。然而，需要「立足於永遠而努力於刹那的人」，才能眞正的體味到這種空寂的

境地！

第七講　四種正見

無苦、集、滅、道。

人這東西，的確是很微妙的，口裏雖說得很漂亮，我放下了，我看破了，但實際上，那是很不容易放得下，看得破的。一個人，對於別人的事情，總會站在旁邊說現成話：「啊！算了吧！沒有什麼過不去的，還是看破一點吧」！「你這個人眞是的，爲什麼這樣看不破呢」？可是，一旦到了自己的事情，雖則說是也想看破，但結果總是很不容易看破。如打石頭一樣，總像不容易打破似的。俗語說：「看破些吧！可是怎麼樣的要想看破，總歸是不能看破的」。想看破而不能看破的，這也許眞正是人之常情。好像看破而實際不能看破，好像看不破而實際倒看破了，這確是我們每個人所持有的心理。「散去的櫻花，才是可喜的」，體驗過這話的人，感到那的確是不錯的。人既然生了，就不能不死，死是由生而來的。聽到這話，就以爲完全是那樣的。如一聽到「諸行無常」啦，「會者必離」啦，就能眞正首肯那是

不錯的。可是，雖則是那樣的想，但在另一方面，說不出從那裏湧出來的，仍然生起「雖則說是那樣的，但是，……；雖則說是那樣的，但是……」之感。以自己對於他人，無論那一個，都會以自己覺悟了的、看破了的口吻來裁決、來批判。如有人以和顏悅色去安慰死了女兒的母親說：「你不要傷心了，你的女兒已經生到極樂世界去了……」。可是，在死去女兒的母親本身方面來看：「雖則是那樣的說，但終于很不容易忘懷自己的愛女」。爲什麼光爲自己的兒子呢？爲什麼光爲自己的女兒呢？雖則說是預先已有了「人總歸是要死的動物」這個感念，但事到臨頭時，總不能安定自己的心。那就是人情。要說這是愚癡的心而加以批駁吧，可是，那的確就是人的不安情緒。世間一般俗人嫁姑娘的時候，在姑娘快要出門的當兒，做母親的不期然的就淌下了眼淚，這眼淚，說他是喜的淚，固然可以，但又何嘗不可說是悲的淚呢？照理是應該歡喜的，但在那時，仍是「愛者別離」，是有一種悲的境界。像是放下了，其實沒有能放下，像是沒有能放下，而在不知不覺間，却又放下了。有人說：「人是忘却的動物」，我以爲這是很有趣的一句話。實在說來，整個人類就是微妙的存在，由那微妙存在的人所結合的這個社會，也是很複雜的，不可那

樣簡單的解釋。「人生是圓周的半徑」，所以人生與社會，也許是有「除不盡」的妙法。把除不盡的東西，以爲好像除得盡的，這是人所有的一種分別。總之，說是放得下的也是自己，說是放不下的也是自己。我們人類，無論怎麼說，都是矛盾的存在。有個哲學者這樣說過：「人生在不滿與無聊之間動搖著，猶如鐘擺一樣」。或者就是那樣講，也未可知。一個人，在求而不能得的時候，無論對於什麼，都感到不滿；若幸而得到那所求的東西，必定又會生起無聊。所謂「歡樂極而哀情多」；所謂「滿足的悲哀」。總之，不滿足的反面，就是無聊。譬如在哲學者所說的話中：「把我們的人生，動搖在不滿與無聊之間，猶如時鐘的擺一樣」，的確是值得可尋味的。無論怎樣看，人都是個孕育許多矛盾的動物。矛盾的存在，大概就是人類。

今天所要講的，是關於四種眞理，就是四諦。在『心經』的本文中，就是所說的「無苦、集、滅、道」。可是，說到這四諦的「諦」字，與那所說的「審」和「明」等字是同樣的。就是見得很明白，看得很詳細的意思。所以「諦」者，是諦觀之意，就是見眞實之相，就是肯定的見到眞實。因而，釋尊覺悟的世界，就是眞正

而肯定的見到人生實相的世界。由此所說的就是佛教。然那佛教的根本，結果，就是在這四諦——四種眞理。是什麼四種眞理呢？如果說到它，那就是「苦」、「集」、「滅」、「道」的四種，這就叫做四諦。若把他解說起來，是很容易明白的，就是「人生是苦」。那苦是從什麼地方來的呢？於是就要說到「那個苦的原因」，和「解脫那個苦的世界」，以及「解脫那個苦的方法」，把這樣的道理，拿來教授於人的，就是「四諦」的眞理。因此，『心經』這一節所說的「無苦、集、滅、道」，如昨天所說的「十二因緣」一樣，從空的立場來講，四諦的眞理，也是沒有的。從「一切皆空」的道理來說，所謂迷與悟的因果，這個四諦之法，也是沒有的。

然而我想先從苦諦來講。大概而言，「人生是苦」的，所謂「浮世，是苦惱之巷」，這的確是眞理。在世間，常常說「四苦、八苦之苦」，可是，眞正的考察起來，人生何止四苦、八苦？而是有種種的苦與惱的。

關於這個問題，有這樣的傳說：過去波斯國的一個國王，是個很年輕的國王，在他舉行了「卽位」大典之後，立卽就命天下的學者，編纂一部最精密的「人類的歷史」。許多的學者們，接到王的命令，就遵從王的意旨，著手來拼命的編纂人類

史。轉瞬之間，經過了一年、二年；像夢似的，過去了五年、十年；可是就是經過二十年、三十年的悠長歲月，而那部世界「最精密的人類史」，仍是不易完成。一共費去四五十年的悠長時間，才僅僅的寫成那部人類史的結論，而這人類史的結論，究竟是些什麼呢？「人生、人苦、人死」，那就是人類史的結論。人生到人死，從生下來那個時候起，到最後生命結束的那個時候止，在這死生之間的人的一生，那豈不是畢竟唯是苦的一生嗎？「人生、人苦、人死」，這是多麼深刻的一句話啊！

這一回，我因托廣播『心經』的蔭庇，每天從全國不認識的各位中，得到許多的來信。我像被他們吸引住一樣，一一都拜見了。然而我到現在，才深深的感覺到：「爲什麼在這世界上，總是煩悶和不幸的人多呢」？小而個人、家庭，大而社會、國家，在那裏面，有種種的苦，種種的惱。說是沒有苦惱，那決定是假話；說是沒有煩悶，那是反省不夠。苦惱也有，煩悶也有，不過沒有感覺到罷了。不但如此，惱也是有的，恐怕還沒有碰到那個惱。換句話說，就是沒有自覺到那個惱。

詩人謳歌人生的苦相說：

世界是泡沫，人生不過是轉瞬之間。

起初宿於母胎，直到墓場那時爲止，

人生是苦的連續！

從搖籃裏被取出來，

其後被小心的勞苦的養大。

到了長大之後，如果不壞的話，

那就完成一個人的生命！

生命沒有什麼倚賴，

比在水上寫畫，比在砂上刻字，

還要愚癡！

希望滿足內心的感情，

這是人類的通病。

越海而去他國，

是困難，又是危險！

有時有戰爭，使我們苦惱。

然而，戰爭結束之後，

這一回，又爲著和平，更增一層苦惱！

如此，一一的數下去，到底留下了什麼呢？生的時候，就是悲觀於死，留下的，祇是這個。

有名的『法華經』，又這樣的告訴我們說：

「三界無安，猶如火宅；衆苦充滿，甚可怖畏！常有生、老、病、死、憂、患。如是等火，熾然不息」！

我們住的這個世界，恰是熾然、盛然的火宅。釋尊體驗了這個，才鄭重地警告我們說：「人間是苦」。這就是對於苦諦眞理的唯一自覺。由此才說：

「如來已離，三界火宅；寂然閒居，安處林野！今此三界，皆是我有；其中衆生，悉是吾子。而今此處，多諸患難，唯我一人，能爲救護」！

對於我們衆生，佛陀豈不是伸出了慈悲之手嗎？

眞正的說，「人生是苦」，自覺了那個苦的眞理，才算是走上宗教的第一步。

然而，畢竟是第一步，總歸是第一步，那決不是宗教的結論，更決不是宗教的全部。那不獨是宗教的第一步，對於苦有了認識，才是眞正自覺人生的第一步。卽以苦的自覺，作爲一種機緣，而始能正當的過著人類生活。因而，沒有苦之自覺的人，他對於人生的看法，一定是很淺薄、極皮相的。所謂「祇有最苦的人，才有資格教人之子」，就是這個原因。育養的少爺，不管對於什麼事，無論關於看的、做的，都是很淺薄的。就是育養小孩子時，這也如骨髓一般的必要！「可愛之子，使他旅行」，這的確是可尋味的一句話。

其次，第二種眞理，就是「集諦」。人生的痛苦，畢竟是從什麼地方生起的呢？集諦，就是說的那個原因。如果對於現在人生是怎樣的一個問題加以說明，那就是苦諦；如對爲什麼會有那樣人生的一個問題加以說明，就是集諦。就是「爲什麼人生是苦的」？對那苦的由來給予說明，就是集諦。集是招感苦的，所謂苦的原因，就是集諦。現在把佛教與馬克司主義對於苦的看法，有稍加比較的必要。今日的馬克司主義者，開口就說資產階級是不好的，而且對資產階級，簡直像對敵人一樣的漫罵，並且如不共戴天一般的攻擊！社會的不安，生活的痛苦，統統歸罪於資本

家，而叫做社會機構的缺陷！可是，那是正確的看法嗎？是不錯的眞正理論嗎？在一個時候，馬克司主義者，鼓吹宗教如鴉片。而把佛教也列於宗教的名下，予以極端的排擊！其實，馬克司的宗教理論，元是專以基督教爲中心而考察的，如佛教，他根本就不知道。不但如此，就算他是知道的，老實不客氣的說，馬克司對於佛教高深的教法，也不能如實理解。不獨是這樣，今日的馬克司主義者，暗記著公式上的幼稚的宗教理論，把完全異於基督教性質的佛教，也說在宗教的名下，作爲排擊的對象，果眞是正確的認識嗎？並且，馬克司所說的現實苦痛，大概光是無產階級的苦痛，是無產大衆的生活苦痛。因而，那不是整個人類的苦痛，也不是釋尊所說的四苦、八苦那個苦諦的苦。最少限度，所謂人類苦，所謂社會苦，在資本家與無產者，是沒有什麼區別的。四苦、八苦，是人間的苦，是社會的存在而爲人類普徧的苦，不是屬於那一階級的苦。所以馬克司所說的苦，不論怎樣講，只是經濟生活上的苦，不過是四苦、八苦一部分的苦而已。如勉强的說，那也不過是「求不得苦」罷了。

現在姑且中止那個困難而麻煩的議論吧。不過，希望容我再說一句，就是關於

苦的原因問題。大概，馬克司把人間的苦，不但認爲是無產階級的生活苦痛的原因，而且終歸是求於社會機構的缺陷，歸罪於資本主義制度的矛盾。「資本家的搾取」，那是他的一句口號，一塊招牌。所以那個苦的內容，無論怎樣，都是物質的，經濟的。如換句話說，那個苦不是從內而來的，而是從外而來的。所以，釋尊站在與這完全相反的立場，來說苦的原因。『中阿含經』中說：

「如實知苦本，謂現愛著心，未來受身欲，爲彼身與欲，更求種種苦，愚而不能知」。

卽苦的原因是欲，欲才是苦的根本。然而，欲雖可以說是苦的根源，但我們不能無條件的承認他。爲什麼？因爲欲也有他的歡樂根源的。所以，欲那個東西，問題並不是在於欲望自體，而是在於「所愛著的」，「所執著的」，「所被囚的」，這才是苦的原因。卽人類所持有的普遍欲望，是在五欲，可並不是苦惱的原因。不過，光是食欲啦，色欲（性欲）啦，睡眠欲啦，財產欲啦，名譽欲啦，以爲就是歡樂的根本，那是盲信，這所愛著，所執著的，才是釋尊所說的苦之原因。然而愛著、執著於那個五欲，結果，爲的是不知「因緣」的道理。卽不知一切是無我，一切是空

，是從無知的無明而起的。所以一切苦的根本，畢竟是欲，是對欲望的執著，而欲望的根本，又在無明。無明者，就是昨天所講的成爲「十二因緣」根本的那個無明。

關於五欲，使我想起，在『譬喻經』中，有個「黑白二鼠」的譬喻，那是非常有趣的，不但如此，而且是非常深刻的一個譬喻。如文豪托爾斯泰等，對這譬喻所含的深意，都極受感動。那譬喻的大意是這樣的：

過去，有一個地方，有個旅行的人，在他剛剛走進廣濶的原野時，突然的遇到一隻狂象，驚恐得立刻就想逃去，可是在廣濶的原野中，無論怎樣，總找不到一個可以逃避隱藏的地方。幸而在那原野之中，有一口古井，在古井之內，有一條藤蔓垂到井的下面去。逃命的旅人，見到這個井，歡喜的說：「我的天呀！這是天賜的」！說著，旅人就急急的順著藤蔓，入於古井之中。正在這當兒，狂象也追到了古井之旁，並且露出可怕的長牙在向井底下望。旅人見到這種情景，吐出一口呼吸說：哎唷！好在有這井，不然命都要完了！可是正在他爲自己慶幸時，在古井的底下，有條可怖的大蛇，張著血盆似的大口等那旅人落下來。旅人見到這個情形，駭得

向四周圍一看，你說怎麼樣，在那四方，又有四條毒蛇，快要想來吃那旅人。而旅人生命所依賴的，僅僅是一條藤蔓。可是那個藤蔓，再細細一看，好像是有黑和白的兩隻老鼠，在互相的啃那個藤蔓的根。完了！完了！一切都完了！再也沒有生的希望了！可是，在那藤蔓上，又見到有個蜜蜂的窩，從那蜜蜂窩裏，正有很甜的蜂蜜，一滴一滴的滴下來，共計滴了「五滴」，滴落在那旅人的口中，完全好像是甘露美味一樣。因此，那個旅人，也忘了目前有什麼恐怖和危險了，只是一心一意地希望再能求得那一滴的蜂蜜！

不用說，迷失在曠野的那個旅人，就是我們大家。一隻狂象，就是「無常之風」，流動的時間。古井就是生死的深淵，生死的岸頭。井底的大蛇，就是死的影子。四條毒蛇，就是構成我們肉體的地水火風的四大元素。藤蔓，就是我們的生命，就是生命之網。黑白的兩隻老鼠，就是晝夜。五滴的蜂蜜，就是五欲之事，與官能的欲望。眞的，如果一聽到這個巧妙的人生譬喻，雖說不是波斯匿王、托爾斯泰，但也不能不有感於「人生的無常」。無常的恐怖，不容許你不戰慄的。所以，不得不做爲一個「求道的旅人」。

第三種眞理，就是「滅諦」。「滅」是生滅的滅，就是東西毀壞之意。可是這裏所說的滅，是解脫痛苦而得覺悟的世界，就是所指的「涅槃」。所以，滅的眞理，就是滅諦，與佛教的理想涅槃，是同一意思。爲什麼把這涅槃叫做滅呢？元來涅槃的梵語，是 Nirvana，含有「吹滅」的意思。吹滅什麼呢？有什麼可滅呢？如果說起來，不用說，是指吹滅苦，滅除苦之意。然在一般人，不是那樣解釋的，反而想到是吹滅肉體，滅除身體，就是指「人的死」與「沒有」。正如所說的「往生」與所說的「死」這兩句話，是同樣的想法；因而把「涅槃」與「成佛」等，也同死一樣的看法。其實，「死」與「涅槃」是不同的。要滅除成爲人類痛苦根本的無明，才是「涅槃」。在『雜阿含經』中這樣的說：

「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，名爲涅槃」。

總之，無明心解脫，滅盡一切苦的境地，滅諦卽是涅槃。如伊呂波歌最後一句所說的：「不見淺夢，也不爲醉」，就是說的「寂滅爲樂」，就是指的「涅槃世界」。所謂「不見淺夢」者，是說沒有淺薄的夢；所謂「也不爲醉」者，是說不醉於無明之酒。就是沒有「醉生夢死」之謂，就是歌詠安住涅槃世界的心境，也就是說不「

曹然」的空過一生。

在那部「娘道成寺」中，有這麼一節話：

「鐘聲有種種的恨：在初夜敲鐘的時候，是響的「諸行無常」；後夜敲鐘的時候，是響的「是生滅法」；早晨所敲的鐘，是響的「生滅滅已」；黃昏所敲的鐘，是響的「寂滅爲樂」，聞而也不驚人。我們來生就可撥開雲霧，在那晴朗的天空中，明眺眞如之月」。

可是，說到「初夜之鐘是諸行無常，黃昏之鐘是寂滅爲樂」等，總覺得好像有點令人厭世、沉悶的樣子。然那想法，是錯誤的。不管是聽初曉的鐘聲，或者是聽薄暮的鐘聲，我們都應有死到臨頭，生命無常的痛感與警覺。因此，我們今日生活著的，需要讚美生的尊貴，生的難得！所以，聞而不驚恐的人，那是不可以的。最低限度，在聽到鐘的音聲時，也要對自己的生活，加以反省一下。雖不至於眞的就能眺望到那「眞如之月」，但也希望把那難得的，叨恩的，感謝的心意，在活著的這個自己，受恩惠的這個身上，反省的生活下去。

如果說到鐘聲，不禁使人想起在那彌勒所畫的名畫上，有所謂「阿賽拉斯之鐘

」。是年輕的夫婦相對而立著的圖；是兩人繫著汚穢的圍裙，垂首而立著的圖。正在這時候，年輕的丈夫，肩荷著鋤頭，踏上了自己的歸途。從肩上放下那柄鋤頭，並且叉著雙手，靜靜地垂著頭。畫的正面，是一條地平線，已有晚霞斜射過來，像煙似的，很不明白。在右手的那方面，看到一個寺的屋頂。那寺的屋頂，受著夕陽的斜照，而放射著金色的光輝！報告黃昏的那個「阿賽拉斯之鐘」的聲音，溶化於燦爛的晚霞中，通過空間而傳播過來。使人聽了，有種說不出的感謝的心理，滿足的法悅。見了兩手組合，相對而立的年輕夫婦的姿態，那張彌勒所畫的「晚鐘」，不期然的使我們在那上頭引起一種說不出的虔敬的心意。鐘聲之響，才是眞正言語之上的言語。

第四種眞理，就是「道諦」。道諦者，是邁向「涅槃」世界的一條大道，是到達「滅諦」的方法。滅苦之道，就是除去病苦的方法。可是，釋尊對於走上這「涅槃」世界的方法，說有八種，那就是說的八正道。正道者，就是眞正之道，就是不偏的中正之道。

『轉法輪經』中說：

「行向涅槃，須避二種偏道：一是耽溺快樂之道；一是沈浸苦行之道。離此苦樂二邊之中道，才是趣入涅槃眞正之道」。

那就是釋尊所說的。的確，要離去苦樂二邊的中道，才是眞正到達涅槃的唯一之道，而且是一條光明大道。然而，照那條光明大道，一步一步的走去，有八種的方法，那就是八正道。從我的家到愛宕山的廣播公司，約有十二公里的路程。從開始講這『心經』，到今天已有七天。送我來播講的司機，每天都有變換，所走的道路自然也就不同。然而，結果到達的目的地還是一個。從我的家到廣播公司，要經過鷺宮與愛宕山，所去的，又是所回頭的；所回頭的，又是所去的。祇要清楚的知道，所要去的就是所要回來的，那就不管經過怎樣不同的道路，都是很穩當而不會錯的。可是，如不知道去的目的地與回來的目的地，那就不論你是怎樣拼命的開車，也是沒有用的。不但如此，而且越走越馳向不同方向，結果是達不到目的地的歸途。所以在八正道中，正見是最重要的一種。正見者，就是正確的觀察。正見什麼呢？就是正知四諦的眞理，就是明確地認識那個因緣，是佛教的根本原理。如眞正的知道這個「因緣」，那的確就可以安心了。不管經過怎樣的道路，都很穩當而不會錯

誤的。可是，光是知道，如果不去實行那個「因緣」，仍然是沒有用的。所謂實行因緣，就是在因緣中生活下去。「安心之道，就是自覺與努力，除了這個，再也沒有其他的妙法」。可是知道因緣，更要把這因緣加以努力實行。不斷的努力，是很重要的。那個努力，就是精進，就是所謂正精進。正精進，才是正確生活的方法。所以，八正道就是八種道路，不管什麼人，如要到達涅槃，這是一條必經的大道。在那八正道中，最重要的，就是這個「正見」與「正精進」。

「道是很多的，但是爲你所應走的路，只有一條」。古人也曾這樣說過。希望我們大家，隨順於因緣，根據於無我，沿著那條唯一的大道，忠實的，眞誠的，沒有後悔的，在每天的今天這一天，老老實實的，脚踏實地的，這樣一步一步的走去！

第八講　無所執著

無智亦無得，以無所得故。

英國文豪愛廸生，在所寫的「彌魯吒的幻影」隨筆中，有這樣可以尋味的幾句

話：

「人的一生，正如渡橋一樣。從生到死，就是渡橋，把那個橋一步一步的渡過去，就是人生。可是，橋的下邊是黑暗，固不用說，就是橋的這邊、那邊，也都是黑暗的。把那不安的橋，蹣跚的走過去，就是大家的人生」。

我們讀了像上面的這一段話，教你不由得不想起這些話，人生是一道橋！確實是那樣的嗎？所謂「人生五十，七十古來稀」。假如人生是六十年，一年以六尺計算，那人的一生，就是渡過三百六十尺長的一道橋。二十歲的人，就是渡過一百二十尺長的人生之橋的人；三十歲的人，是渡過一百八十尺長的人生之橋的人；四十歲的人，是渡過二百四十尺長的人生之橋的人；五十九歲的人，最後祇有六尺，就渡盡人生之橋了。如想到再有六尺就完了的時候，那到底會生起怎樣的感想呢？橋的那邊，如果是開闊的平坦寬廣的道路，那還不至於怎樣，如果是黑暗崎嶇的道路，那是怎樣的一個心境呢？我的故鄉，是伊勢神戶的一個小鎭，與我一起進小學校門的人，大概總有四五十人，然而現在還在故鄉活著的學友，不過只有十個人的光景了。其他的人究竟到了那裏去呢？在什麼時候，陸陸續續的去了的呢？這簡直像

水上的泡沫一樣，消滅掉就沒有了。所謂三百六十尺長的人生之橋，一起全部走完，如果從開始就知道的話，自然沒有什麼話說，因那是很不明顯的，所以完全使人寒心得很！有個有名的法國學者說：「人類是被宣告死刑的囚人，不過是無期的緩期執行就是了」。人類的確是那樣的。因爲是無期的緩期執行，所以什麼時候死也不知道。不愧是個文豪，所說是很中肯的。弘法大師在所著的『寶鑰』一書中說：「生、生、生、生，生的開始是黑暗；死、死、死、死，死的終結也是黑暗」。想來這就是人生的過橋。我把這句話，重新的想一想，如今又浮現起來。

然而，一切是「因緣」之法，依於因緣所成的，無不是假有的存在，能這樣自覺時，就會深深的感到「人生如夢」。同時，又會注意到「人生的尊貴」。不但如此，而且不注意是不行的。所以，我們不管對於什麼事情，不要抹殺這個因緣，進而覺悟那個因緣所生的重要。「抹殺因緣」，以爲一生沒有二次回來，什麼都隨隨便便的，那就是空過日子，就是醉生夢死。「生於因緣」，就是把我們的一生，寶貴的活下去，就是把那一天一天的作爲「永遠的一日」來過下去。像這樣而沒有後悔的過日子，把每天每天都要離去的那個一天，很珍重地生活下去就對了。有個時

侯，黑田如水問於豐臣秀吉太閣說：

「你怎麼做到像今天這樣身分的？你有什麼立身處世的秘訣嗎」？

問他所謂成功的秘訣。那時，豐臣秀吉回答得很有趣：

「我沒有什麼特別立身處世的秘訣，我唯有那安分守己的拼命努力。不追求過去，不憂慮未來，拼命地把那天所要做的事情做好」！

侍者是侍者，走卒是走卒，侍大將是侍大將，各各安於其分，本著自己的崗位好好的做下去，終于使一個唯是侍者的藤吉郎，成爲國家的太閣秀吉。如應該做的事情，就應該把他做好，除此而外沒有什麼立身處世的秘訣。第五代的優伶，常常告誡第六代的優伶說：「互相配合，不要傲慢」。其實，不但是優伶，不論什麼人，對於「互相配合」的這句話，都應有做到的必要。

眞正知道「因緣」的人，常常都是「有的」，「好像應該有的」，是這樣生活下去的人。一滴水，一張紙，不但好像是有用的，而實際是大大地中用的。所以，自然界的一切，不管是在什麼地方，都不是沒有用的，都不是不中用的。在我的書齋裏，有我死去的父親遺物一幅，掛在掛字畫的地方，那是紫野大德寺的宙寶所寫

「松風十二時」的五個字。句子固然很好，字也非常秀麗。因他始終掛在我的書齋裏，所以有的時候，我一想到我的父親，我就感到很大的安慰。「因質問而答曰是神秘」，把這個意思，要簡單的略爲說明，那是很難的。不過，大抵在茶道中人，那是不會糟踏的。身邊所有的東西，自然要照所有的姿態，要照所有的生相，思惟那個茶道的妙趣。說到茶道，在千利休有這樣的話流傳下來。

有一天，利休總是看著自己的兒子紹安，在那兒把天階打掃得乾乾淨淨，同時並看他洒了水。可是當紹安把它掃完了的時候，利休對他說：「這還沒有充分」！並且命他再重來一次。紹安雖是老大的不高興，但仍奉父命，花了兩個多鐘點，重新打掃一遍，然後向父親說：「父親！再沒有什麼要做的了吧？庭前的石頭已洗過三次了，石燈籠與庭前的樹木也已好好的洒過水了，生出的蘚苔也已發出綠色的光了。在地面上，再沒有一點灰塵，就是樹葉也沒有一片」。那時，他的父親，聽他說完以後，很嚴厲的責罵他說：「傻瓜！掃除天階，並不是像那樣的」！茶人一邊這樣說，一邊自己走到庭下去，搖了搖樹木，因而在庭院的那邊，就落下了幾片紅色的樹葉，爲什麼這樣呢？要知茶人眞正所要求的，不單是在於清潔，而是在於美

與自然。

如上所說，是出於岡倉天心所寫「茶之本」的一書中。在以「清潔」、「清寂」爲尊的茶人心中，眞正是有這種可以尋味的境界。把「和」、「敬」、「清」、「寂」做標語的茶人的精神，在我們現代人，更有吟味的必要。在那裏面，我以爲必有什麼寶貴的東西，可以敎示於人的。

大概，在這世界上，沒有什麼不中用的東西，那怕是一粒微塵，都有他的作用。如所謂微塵的那個塵，假使沒有的話，那又怎麼樣呢？那個美麗的朝霞輝耀於太空中，金色燦然的晚霞所現於空中的景色，到底是怎樣生起的呢？科學者告訴我們：在宇宙間，眼所不見的細小微塵，是有無量無數的。那細小的微塵，經過太陽光線的反射，於是在東方日出，西方日沒的時候，就見到那種美麗的自然景色了。如果這樣說，那「塵的效用」，就不能不說是極重大的了。

說到塵，在佛經中有這樣一個故事：那就是說的周利槃特的這種人。這種人，在近松門左衛門的『綺語』一書中，也寫有一個「像周利槃特那樣愚笨的人」。說到那個「茗荷」草，我想，我們大概都知道的，那就是茗荷死了以後，在他底墳墓

上，長出來的一種草，傳說吃了這種草，在這世間上，就很容易忘記東西了。沒有記憶力的人，對於自己的名字，尙且時時忘掉，何況其他的東西？在不得已之下，只好把自己的名牌，貼放在背上，所以叫做「名荷」。卽在「名」字之上，加個草頭，就叫做「茗荷」了。眞正說來，我以爲，無論如何，這不過是一種諷刺，那是所說的「茗荷宿」的笑話。可是，所說周利槃特的故事是這樣的：

周利槃特，是釋尊弟子當中，頭腦最壞的一個人，釋尊對他說：「你是個很愚笨的人，如果教你很麻煩的道理，對你是沒有用的」，所以就教了下文的這些話：

「三業不造惡，不傷害有情；若正念觀空，可免無益苦」。

這是極簡單的文句。「三業不造惡」者，是說身、口、意的三業，不要造諸惡業。「不傷害有情」者，是說不要妄害動物的生命。「若正念觀空」者，正念就是一向專念，觀空就是不要執著一切事事物物。「可免無益苦」者，是說免除無謂的痛苦。雖僅僅的這麼四句，但在他還是不能記得。每天，他到沒有人的原野地方去，這樣的念著：「三業不造惡，不傷害有情……」；可是，任他怎樣的念，總是不能記得。在旁邊聽他念的牧童，已經完全的記得了，但他還是不能記得。以此一事推知

，稍較煩難的經文，在他是沒有辦法明白的。

有一天，周利槃特很無聊的站在祇園精舍的門前。釋尊看到他，就靜靜的走到他的身邊，問他：

「你站在這兒做什麼呢」？

周利槃特回答說：

「世尊！我怎麼是這樣一個愚笨的人呢？我恐怕再也不能做佛的弟子了」！

那時，釋尊對他說了這樣一句話，非常具有深刻的意義：

「愚者，而自己不知是愚者，才是眞正的愚者。你完全知道自己是愚者，所以你不是眞正愚者」。

於是，釋尊給他一把掃箒，立刻重行敎他一句：

「拂塵！除垢」！

老實愚者的周利槃特，就一面念著這句話，一面又在思考著；一面掃除諸比丘的鞋履，一面他在拼命的思索這句話的意義。如此，永年經月後，被人人冷笑爲愚者的周利槃特，終於除盡了自己的心垢（心塵）。把煩惱的塵垢，完全的掃盡，而

終於成爲「神通說法第一」的阿羅漢。有一天，釋尊在大衆前，作這樣的說：

「所謂開悟，決不是要記憶很多道理的。例如：那怕是僅僅的一點，或者是短短的一句，祇要對它求得徹底的了解，就可以了。你們看！周利槃特以掃箒而徹底掃除，他不是終於開悟了嗎」？

眞的，釋尊的這些話，的確是眞理之言。「說是沒有意思是小智慧」，眞是可以尋味的一句話。

今天所想要說的，是「無智亦無得，以無所得故」的兩句。這兩句話雖說很簡單，至於它所詮的意義，的確有很深的道理。然而，如從它的意義上說，則結果是這樣的：

一切的萬物，都是「空的狀態」，如果聽到「五蘊」也沒有，「十二處」也沒有，「十八界」也沒有，「十二因緣」也沒有，「四諦」也沒有，則誠然像是眞的明白了「一切皆空」之理。然而，悟到那個空的道理，以爲就是體得般若的智慧，那我們立刻就要被囚於那個智慧了。可是，那樣的智慧，本來是不應該有的，因爲它並不光是智慧。如果是這樣的體驗，那就必定什麼都是有所得的，就是無形的功

德等，恐怕也是有的，也許有人會作這樣的想法。但那是沒有結果的。所以叫做「無智亦無得」。

像這樣的講，諸位或將入於所謂迷宮，恐怕什麼都會變成不明白了吧？然而在這裏，反而有想說而說不出的意味了。原來佛教的理想，是「轉迷開悟」，是斷煩惱得菩提，就是凡夫變成佛陀。不獨如此，迷也沒有，悟也沒有，如果煩惱也沒有，那菩提也就沒有。這樣說，那末，「到底是怎樣的理由」？這麼一個疑問，就必然的湧現出來了。所以，現在我希望諸位特別在此想一想，就是萬物從因緣生的道理。然而，諸法既然是因緣生的，那一切的一切，必然都是相對的存在。如果有病，才有用藥的必要，藥是因病而有的。因爲病有種種的不同，所以藥也有種種的藥。如果病好了，藥自然也就不需要了。在受了傷風的時候，有用傷風藥的必要。一旦傷風好了，不論什麼時候，自然就沒有要傷風藥的必要。在身體健康的人，好像是沒有要藥的必要。如果諦觀自心一切是完全健全的人，那自然就沒有特意追求心藥的必要。

現在，假使乘火車，從東京到京都去旅行，火車平安地到達京都時，就是托火

車的蔭庇。火車，當然是值得感謝的，但如果只顧感謝火車，而忘記了自己重要的大事，不管到什麼時候，都被囚於火車那個東西，那怎麼行呢？我們要知道，火車的責任，是在於運人，把人運完了，他的功用，也就完了。我們乘火車，目的並不是那個火車。如果忘了自己的目的，不論到什麼時候，都執著火車那個東西，那是完全沒有意思的。這樣說來，我們決不是否認火車的必要。現在問題是：如菅笠在一部什麼書中寫著的：「迷故三界城，悟故十方空；本來無東西，何處有南北」？眞正是「本來無東西」，因爲有東西，才有南北。不獨如此，不論在什麼時候，不管到什麼地方，哦！這個是東！哦！這個是西！如果這樣說，那到底是怎樣的呢？

可是，爲什麼要說「無智亦無得」呢？那就是「以無所得故」。就是說的「無所得」。因此，問題現在一轉，就成了這樣的問題：「爲什麼要說無所得呢」？中國有個詩人，在他所寫的隨筆中，有所謂「顏面問答」，那就是「口」、「鼻」、「眼」與「眉毛」的問答。大家看看面孔就可知道：在人的面孔最下的，大概是口，口的上面，就是鼻子，鼻子上面，就是眼睛，眼睛最上的是眉毛。口在眉毛之下感到不平，鼻在眉毛之下覺到不滿，眼在眉毛之下表示不服，這就是在眉毛之下的

一句話。他們不期然的疑惑到眉毛的「存在價值」。於是口、鼻、眼就向眉毛責問說：「你爲什麼那樣自高自慢的在我們之上呢？到底你負有什麼職責呢」？眉毛回答他們，實在是很有趣的：「無論怎樣，你們是負有重大的職責的，例如口能給我吃東西，鼻能給我呼吸，眼能給我視物。你們的確是很勞苦的，我實在要感謝你們。然而今日你們問我的職責是什麼，那我是萬分慚愧的，做什麼呢？連我自己也答復不出是做什麼的。只是祖先傳下來，叫我在這裏我就在這裏。對不起！對不起！哎！是這樣的，我感覺得我只有拼命的日夜守著自己的崗位就是了。你們各自可以向他人誇張負有什麼責職的吧？我是沒有什麼可以向人誇張的。因此，你做什麼呢？如果一被問，那我就不知道要怎樣答復才好了」！

最後，作者在這裏須要附加一句的：「自己從來都是留心口、鼻、眼過日子的，然而那是錯誤的。今後希望務必留心眉毛來過日子」。這的確好像是騙小孩子的，沒有意思的傻話；然而仔細的玩味一下，而是很有意思的一句話。眉毛的態度，驟然一看，似乎沒有什麼自覺，雖像沒有自覺，但在那兒是持有某種自覺的。好像沒有自覺而偏偏是自覺著的。眉毛的態度，那才是眞正的。而且是隨順因緣，生於

無我的生活。在那裏面，究竟是有什麼東西呢？這實在是值得人人尋味的。

古人也說：「聰敏叡智，守之以愚」。聽古河市兵衛翁說：成功的秘訣，有「運」、「鈍」、「根」的三種。所謂「鈍」，就是這個「愚」，我以爲這是現代人所特別需要的。「大賢近於大愚」，也是說的這個意思。從眼到鼻有著超拔的敏銳，這在賢者，不用說，是必要的。可是，在那當中，務必需要「愚」，就是要有「鈍」的必要。如果缺少了這個，那就變爲流利的小慧了。死去了的那個有名的電器王愛廸生說：「所謂天才者，九分九厘是汗，唯有一厘是天生的妙才」，的確是那樣的！「天才完全是長遠的堅忍」，根機才是必要的。堅忍是做成天才的唯一條件。可是，一方面雖需要堅忍，而另方面愚鈍還是必要的。

世界語的初祖說：「新思想的開拓者，所遭遇的，除了嘲笑與攻擊之外，再也沒有其他什麼東西了。最初遇到的，就是教養極低的頑皮小孩，尙且看不起他，但他仍然從事那愚笨的工作」。這個覺悟，是必要的。種種的嘲笑、漫罵、攻擊，如果不能超越這一切，決不能做出新興的事業，新奇的運動也是不能產生的。就是變成傻瓜，變成愚者，那到底不能達成所期求的目的。

原來，人生的處世之道，是很難的。總之，社會變成像今日這樣的複雜，而「經濟的問題」，又是這樣洶湧澎湃而來。所謂生活的這句話，持有極重要的意思，的確不是沒有道理的。所以，不論是個人、社會，乃至國際的，都好像在專門的考慮著，打算著經濟的「損得」。就算是一文，好像也不肯「損」，就算是一文，好像也想去「得」。損也好，得也好，要想沒有損得，最好不去著手。那是現代化，是現代的想法。因此，到底是怎樣好呢？「不相算」，「不合計算」，像這樣的光是考慮損得，難道這就是人類所過的生活嗎？說中國人愛錢，難道日本人不愛錢嗎？經濟的問題，當然是必要的。在這世界上，人類既然是要營謀生活，那末，我們對於經濟，到底是不能不關心的。如果聽到蠶繭的價值暴落，我們尙且傷心，如果聽到米的價值便宜，就要想到持有田地的人。如果聽到貿易不振，財界不景氣，失業者的增加，小商店的倒閉，我們的內心，的確是很不舒服的。然而，經濟決不可說是生活的全部。光是經濟，世間的一切，並不是就可以生活著的。不錯，「人類是食的動物」。這是事實。然光是食，人類決不可能得到滿足。現代人，太過眩惑於經濟的重要性，總認爲它是生活的全部，這實在是極大的誤解！把經濟上的破產

，總是想如人類的破產，而不注意內心破產的重大！與其說是「物的貧困」可怕，毋寧說是「心的貧困」可畏。例如經濟的破產，本是赤裸裸而生來的，而本錢不過歸於利息，利息當然是又變爲本錢，可怕的是心的破產，是心的貧困。一旦失去心的人，是不容易回轉來的。我們在外面的，一方面需要想到防止貧困的方法，同時，應更需要努力地克服「心的貧困」。說「人類是食的動物」，那是不錯的，但在另一方面，且說「人類是由人而神的」。不管什麼，都是「損得」的打算，卽是「有所得」的心裏，而有時想要超越打算，變成「無所得」的心裏。希望眞正變成像人類的一顆心就是了。以希望勳章，希望金錢的心理而去作戰的軍人，豈不是恐怕要曝屍於戰場嗎？呀！預想有什麼東西的所得，那是不能義勇奉公的。要以超越一切打算的無所得心，才能犧牲自己的一切。就算是給我聽了這個『心經』，那賺錢的心，恐怕是要淡泊些了吧？直接的說，一錢的利益也是沒有的，一文的所得也是沒有的！在經濟生活上，是沒有直接任何關係的！可是，「無用之用」，才是眞用。我們如果唯做一個經濟人，那就不能見到自己。有時，要做宗教人的自己，不但如此，且不能不以眞正的人類來回顧自己。這樣，始能自然地理解無所得的意味。

第九講　無有恐怖

菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖。遠離顚倒夢想，究竟涅槃。

昨天我雖已經講了無所得的道理，但這無所得的境地，究竟要怎樣的表示，才能容易明白呢？

我的住宅是很狹小的，書齋而又兼做客廳。因爲我不喜歡在客廳裏與客人談話，所以不管那一位客人來看我，立刻就請他進入我的書齋裏去。那時最感困難的，就是我有什麼要查考的時候，書齋各地總是堆滿了各種書籍，因此有客來時，必須要把那個狼狽不堪的地方，收拾好了之後，才能請客人進來。可是，平時如果就收拾得很整潔，則什麼時候，遇到有客來，就一點也不慌張了。正如那樣，平素心中，如果充滿了多餘而不必要的妄想，或是執著的這種垢染，那末，一旦有客來臨，勢非弄到慌張、騷動不可！在婦人們也是那樣。沒有一個婦女不愛打扮自己身子的，但若平時就好好打扮了的話，那不問什麼時候，一遇到有客來，就至致於先讓客

人在外等候，而自己也不至於急急忙忙的去換衣服，梳頭髮，或著手整理容顏，並且有充分的時間，可以應接客人了。化粧的必要就在於此。如不塗白粉，不搽香水，以爲就不是化粧的人，那是由於認識不足的關係，實際愛身就是化粧。所以當理髮整容而化粧的時候，時時都要希望把內心化粧起來。化粧內心，就是要徹底的掃除內心的塵垢，以做到一點都沒有汚穢。所謂「無所得」的境地，就是預先把心收拾得爽快綺麗之謂，就是預先化粧之謂。整頓廳堂，大概就近於無所得的世界。什麼拘泥都沒有，到達純眞無垢的心的狀態，就是無所得的世界。唯無所得，始能入於一切，才可大有所得。

古人說：「虛往實歸」。如人家請客的時候，假使自己的肚內，原來是很飽滿的，那主人家不管給你怎樣好吃的飯菜，而你一定是一點也不會感到好吃；假使你以空腹而去的時候，那不論給你怎樣不好吃的東西，而你也就覺得是很好的味道而領受了。空腹，決沒有不好吃的東西。以無所得而始有所得；無所得才是眞正的最大所得；無所得才有最大利益；無功德的功德，才是眞正的功德。

從開講一直到昨天所講的『心經』本文，都是爲著我們的「空腹」。「一切皆

空」，不是什麼都沒有，而是把我們腦海中的、心腹之內的拉拉雜雜的東西，完全給我們掃除。我們的腦海中，如果已經被掃除得乾淨了，我們的心腹內，如果完全被掃除綺麗了，那就好了。「有看見而如沒有看見，常是水中之月」。由因緣而成的東西，都是水上之月。看起來好像是有，而實在是沒有的，這就是以前所否定的一切。至所謂「無所得的世界」，那是引誘我們大家去的。因此，以後漸漸所要說的，就是空腹之前的肴饌。因而，以後雖陸續的說到肴饌，但要一一的化爲滋味，而變成我們的血和肉。所謂「菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙」，那就是了。

可是在這裏不能不先說一句：「菩提薩埵」，就是說的「菩薩」。原來所謂大乘佛教，因爲是這「菩薩的宗教」，所以這個菩薩的意義，如果不能明白，那所謂大乘，總歸是不能理解的。可是，在這『心經』中，菩薩雖是稱爲菩提薩埵，但這是菩薩的具名，自古以來把它譯爲覺有情。覺有情者，就是覺悟之人的意思，就是自覺人生的人。但並不是自己獨自覺悟的人，而是也要他人覺悟的人。所以，菩薩是要自覺的人，同時也要使他人自覺的人。「在很多的人中是沒有人的，要做人的

人，要使人做人的人」，在這人間雖說是很多的，然而眞正覺悟的人，却是極少極少的了。「完全的人是沒有的」。過去，蘇格拉底立在雅典的十字街頭，白天點著洋燈，不斷的在尋找著什麼。在旁邊經過的門人問道：

「先生！你在探尋什麼呢？有什麼東西掉落了嗎」？

蘇格拉底回答他的門人說：

「我在找人」！

「找人？那一帶豈不是有著很多的人嗎」？

門人又這樣的問。哲人坦然的說：

「那！那統統不是人」！

這樣的話，眞僞姑且不管，作爲蘇格拉底的，是會有這樣的話的。眞正是「在很多的人中是沒有人的」。所以，我們不能不說他所求的人是自己，同時，又不能不使他人做成一個完整的人。教育的理想，聽說就是「把人做成一個人」；而佛教的目的，也是把人做成一個圓滿的人。然而，在佛教所說的人，決不是像那以立身處世爲目的的這樣的人，也並不是作成像那拿多少俸給，拿多少工錢，所謂有本領

、有能力的人爲目的；而是自己勇敢地眞正步上人間之道，同時亦使他人步上那個大道，像這樣的一種熱情燃燒著的人。所謂「做成人的人」，「使他人做成的人」。所以那是大乘的，並不光是自己一人去。「豈不是一起去嗎」？是的，是手牽著手一同去的，所以這與小乘的立場，是很異其趣的。因而，菩薩是大心的人，是度量大的人。綜合小乘利己的立場，而常省觀廣大社會活動的人，才是眞正菩薩。經中說：「衆生之疾，從煩惱生；菩薩之疾，從大悲發」。像這樣持有大悲之疾的，就是菩薩。利己的煩惱之疾與利他的大悲之疾，在某種人類與某種人類是有不同的，凡夫與菩薩是有區別的。那掛在十字架上的基督，假如爲償一切人的罪，爲了救濟一切人，而掛在十字架上，那基督的心就是眞正菩薩的心。背負十字架的基督，以救人類的罪，反而持有祈求於神的心，的確是很尊貴，很可感謝的。基督教的是非，姑且勿論，我們在異教徒的這種名義下，徒然的蔑視他、排擊他，那是沒有用的。對於這宗教人的名，對於菩薩的名，我以爲是應該讚賞而景仰他的。

可是，在佛教，這菩薩的生活，就是將眞正人間生活的理想，由四種形式而表示出來。那就是，所謂四攝事。攝是攝受的意思，卽攝一切人們而使入於菩薩大道

的四種善巧的方便，就是四攝法。四種方便，是說的布施、愛語、利行、同事。布施，不消說，就是把一切的功德財利，不惜的拿去救助他人。愛語，就是以充滿了慈愛的言語，而與他人相談。利行，就是運用善巧方便，以培植他人生命體上的良好行爲。同事，就是理解他人所願求的事情，然後對他加以扶助誘導之謂。所謂分禍福、共苦樂，那就是了。然而，在經中像以這樣的菩薩之道，雖說有四種方法，但那四種方法的根本，結果唯是布施。除了離去貪求心（卽離貪慾之心）的慈悲心以外，什麼地方都沒有「菩薩之道」。「除了憐愍於人的布施心之外，那裏還有佛陀之心」？「施愍於人的那個心，才是菩薩的心」。不特如此，「那完全就是佛陀之心」。所以，「菩薩之行」，就是所說的六波羅密多，而六波羅密多的最初之行，就是布施。這布施的行爲，成爲母胎，而能生其他五種勝行。可是，波羅密者，就是般若波羅密多的波羅密。如前已經說過，那是「到彼岸」之謂。從此岸而渡過彼岸，說有六種行門，這六波羅密，就是六度：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。布施，如剛才所說，就是打破貪慾之心而對他施以憐愍。持戒，因爲是依規則而生活的意思，所以是道德的行爲。忍辱，因爲是堪忍的意思，所以就是謙讓之

心。雖與驕慢心相反，但並不是卑屈，而是一種謙虛的心。精進，是努力而勉勵的做事，因爲把全生命都投進去做，所以就是努力之謂。禪定，是使心不亂不散，爲靜慮之謂。就是「明鏡止水」的這種境地。智慧，一向以來，每次每次都說到的，就是般若的智慧。就是把事物照原型而清清楚楚的認識之謂。所以菩薩之行，離這六度之行，畢竟是沒有其他的了。

可是，在這兒，想預先再說一句的：最初我雖曾經說過般若的智慧，才是渡彼岸的唯一之道，但在這兒，我又說了布施是六度的母胎，布施才是六波羅密的根本。這樣一來，到底那種是眞實的呢？持有這種或許會有人提出這樣的問題來對的，然而它在那一方面都是眞的。爲什麼這樣說呢？如前常常說到的，佛教的智慧與慈悲是一個東西的表裏，是二而一的，是對一個東西的兩種看法。所以，布施就是慈悲，慈悲就是布施。眞正的布施，沒有打開智慧之眼的人，是不能夠做到的，大悲，既不是盲目的愛，就必須予以正當的批判與嚴格的判斷。要得沒有錯誤的認識，就必須要有智慧，沒有智慧是不可能的。六度的根本，卽渡彼岸的根本的方法，就是布施，就是般若，這個說法，的確是那樣的。眺望那個柔和的觀音之姿，和那個

身纏忍辱之衣的地藏之姿，需要發見那就是眞正自己的相。我們眞正的心相，才是那個繪像、刻於木像的菩薩之尊容。

我曾教過這樣一個學生，現在雖已成爲故人，但他的名字叫做阿部男。這個學生的性質，雖不可以說是壞，但他與人說話的時候，常常都有一種以嚴目尖口而說話的毛病。當他在學生演說會的時候，在旁邊看起來，他那種態度，簡直是像喧嘩。我什麼時候都對那個阿部男講「和顏愛語」，也曾經對他說過菩薩的態度。和顏，就是優美柔和的容顏。並不是像發怒的那種嚴顏，而是像春風駘蕩著的那種和顏，也可說是一種清朗的柔和的顏色。我們對於細小的事情，以尖口嚴目來說，那實是不必要的。平和的講話，那才是道理。他人說我不好，但不能因他人的態度不合自己的意，而立刻就把傷害了的感情表現在面上。難道果眞那樣就可以了嗎？眞正是「自己好而人就有了不好」。「人的不好就是自己的不好」。如果說到怨恨他人，首先難道沒有反省自身的必要嗎？宗教的反省，才是我們所最重要的事情。其次，愛語者，就是使自己所說的言語，充滿於慈愛，籠罩於豐富的感情中。使用粗魯的有刺的言語，就會刺激對方生起反感。完全像切鷄蛋一樣，可以切成四角，也可

切成三角。說話也是這樣，因爲說法不同，會生起種種的角。說話的時候，雖不敢說要用外交的辭令，但大家使用語言，却不可不留意。就是成立一件事情，不能成立的時候，也是常常有的。不用說，使用顏色或言語，是人格自然的發露，看輕重要人格的修養，並不是光注意那個就可以了的。總之，和顏與愛語的兩種，我人都必須十分留心的。特別是在婦人方面，我希望要把這點加以充分的反省。就是具有多麼綺麗的容顏，如果缺少這兩種東西，那就等於零了。不會應酬啦，沒人緣兒啦，被子女嫌惡等啦，多數是從這裏而起的。

可是，現在預先想說一句的，就是說的「和」字一字，如聖德太子的「以和爲貴」。已經在那有名的十七憲法的最初說過了，不管什麼事情，當然「和」是第一。個人與個人之間，乃至社會、國家之間，這個「和」字，不能不說它是一個寶貴的東西。眞是「天時不如地利，地利不如人和」。缺乏「和」的國家，能夠昌隆發展，似還沒有先例。把協和的精神而付諸缺如的國民，是就唯有走向沒落之道。「君子和而不同，小人同而不和」，古人雖也曾經有過這種說法，但附和雷同，決不是眞和。總之，日本人的缺點，就是在於這個附和雷同。住在東洋君子國的我們日

本人，決不是「同而不和」的小人，必須是「和而不同」的君子。最低限度，日本精神的理想，是在於這個「和而不同」的地方。打開今日非常時期的大道，畢竟是這和的精神。大和國，至少應該是大和合的國家。君臣之和，上下之睦，那萬國無比的國體，由此就可漸漸的光輝下去了。

我們如果作一次宗教反省的人，則在那兒，什麼拘泥、邪曲、障礙都沒有了。況且，菩薩之道，才是無礙的一道，才是什麼障礙都沒有的白道。所謂「心無罣礙」，就是那樣的。

所謂「罣」字，是網的意思，就是捕魚的網。所謂「礙」字，是說的障礙物等，在所說的那個礙字，就是被觸礙，被牽掛著的意思。在梵語原典所說的「無罣礙」，有「能無牽掛而活動」的意思，什麼東西也不被拘束，不被囚困，可得自由的活動，這就是無罣礙。在求金、求名、求權勢的人，無論怎樣，都不能說是無罣礙的。因爲被金網、名網、權勢網牽掛著，不管怎麼樣，總是不能無所礙的。唯有無求的人，才是得到「無礙的人」。眞能無所牽掛而自由活動的，唯有無求的人，才是有可能的。

其次，在『心經』中，有「無罣礙故，無有恐怖」。恐怖者，就是怖於物，怯於物之謂。說明白些，就是害怕的心理，內心的不安與擔心。假使在心中，什麼恐怖、憂愁、擔心、勞苦都沒有的話，那就是所說的「無有恐怖」。在東京淺草地方所供的觀音像上面，懸著有名的玄岱所寫的「施無畏」一塊匾額。施無畏者，是說施於人的一種無畏之感。原來，雖然佛陀對於一般人而講施無畏，但在這兒是指的觀音。畏，就是所說的恐字這個字。那慈悲權化的觀音，以愛憐的手，把我們緊緊的抱著，所以我們什麼不安，什麼恐怖都沒有了。因而稱觀音是「施無畏者」。原來，說到施，卽如剛才所說的布施一樣。若以梵語來說，叫做檀那。「檀那」，就是通常說的老闆。所以把寺廟的信者，叫做「檀家」，因爲施獻財物於寺廟的原故。因此檀家把寺叫做「檀那寺」。所謂法施，因爲是「施法」的原故。因而，不施財物的信者，並不是「檀家」，不施於法的寺廟，並不是「檀那寺」。

其次，就說到「遠離顚倒夢想，究竟涅槃」了。普通，在這兒加有「一切」兩個字，稱爲「一切顚倒」。可是，所謂「顚倒」，就是「把一切東西倒轉來看」的意思。把沒有的東西，當作是有的看，這就是顚倒。例如水這種東西與空氣這種東

西，假使唯局限於水與空氣，就是顚倒。水加上溫度就變成空氣，空氣冷却了，再加上强大的壓力就又變成水。以爲是空氣的東西不是空氣，以爲是水的東西不是水，像這樣的事實，在我們這個複雜的世界，是非常多的。像那斜視或亂視或色盲的這樣的看法，而起著錯覺或幻覺的人們，誰都是「顚倒衆生」。其次，謂「夢想」，就是夢中之想的意思。因而那就是妄想。把所謂沒有的東西，迷惑以爲是有。如用現在的話說，就是一種幻覺、錯覺。就是普通說的「視枯尾花爲鬼的正體」。以爲是鬼，其實是枯尾花，因爲不知，所以就起一種幻覺。如果細細的看一下，就知道並不是鬼而是枯尾花了。結果，顚倒也好，夢想也好，是相同的。要而言之，就是我們的妄想。所以，「遠離顚倒夢想」，就是打破那種妄想，就是克服超越那種妄想。過去，相模太郎北條時宗，依於一喝所說的「莫妄想」，是就漸漸的發生了那個覺悟，而敢向原來的大敵宣戰開火，這是很有名的一句話。

其次，就講到「究竟涅槃」了。從梵文的原典看，是「超越顚倒而入於究竟涅槃」的意思。所謂究竟，就是究極、終極、最終等的意思，最終最上的涅槃，就是「究竟涅槃」。涅槃，在佛教把它解說爲覺的世界。梵語所說的涅槃，是把東西「

吹消」的意思。因此，普通把他譯爲「寂滅」、「圓寂」、「寂靜」等。要之，這是說吹消我們衆生迷惑之心的「妄想」，而入於安樂境地的意思。涅槃雖然好像是說的往生之意，但它決不是說死了的意思。在世間的人，大概把所說的「往生」與死混同在一塊兒想，其實往生決不是死。古聖說：「往生者，是能夠有所往生的。佛法並不是教死，而是教不死的法，是教往生淨土的法才是佛法」。不管是說「往生」，不管是說入於涅槃，決不是死，而且是得到永遠的「不死的生命」。因而，往生就是成佛。成佛，就是獲得無限的生命。有位佛教信者向一個老翁問到「你幾歲這時候」，老人回答他說：「與阿彌陀同歲」！他更進一步問道：「那末，阿彌陀是幾歲呢」？老人回答他說：「與我同歲」！我以爲這是非常有趣的一種回答。持有無限生命（無量壽），不死生命的人，就是阿彌陀。所以，如果成爲一個阿彌陀，就可獲得無限的生命了。因而，俗說「站著死」啦，終于投降而「往生」等。要之，可說這是對於往生的認識不足。

可是，『心經』上的「究竟涅槃」，究竟是說的怎樣意思呢？那是說的「無住處涅槃」的涅槃。「無住處」者，就是不以涅槃爲住處的意思，如以其他的話說，

就是「不住於生死，不住於涅槃」的意思。這就是「究竟涅槃」。所謂「菩薩以智慧故，不住於生死，以慈悲故，不住於涅槃」，這的確是可尋味的一句話。經說：「具有菩薩勝慧者，乃至窮盡生死，恆作衆生之利，而不趣於涅槃」。那就是菩薩的念願。的確，佛教的理想，是到達覺的世界之謂。成佛、生淨土、往極樂，就是所求的目的，然斷不可說是唯我獨自成佛，唯我獨身生於極樂，那就可以了。是說人我、我人，一起都生淨土，才是眞正的目的。不特如此，例如我們的身體，雖然未去，但最低限度，要希望成佛，願生於淨土，這就是菩薩眞正的念願，眞正的理想。古人說：「愚癡的我不成佛，渡衆生爲僧之身」。例如自己不成佛，但求把一切衆生盡量度到彼岸的世界去，這就是大乘菩薩的理想。所以，生極樂，往淨土，決不是獨自一人安坐在蓮花臺上，一方面在聽迦陵頻伽的妙音，一方面在受用百味的飲食，自由自在的閒居著。我很記得菊池寬氏寫的「極樂」這一本短篇小說，他以巧妙的筆，寫出這些有趣的話：「有一位老婆婆，很希望往生極樂。在開始的時候，雖然的確是很歡喜，但結果感到有點寂寞起來了。於是對苦的娑婆世界，反而好像又戀慕起來，不想往生極樂了」。這就是諷刺顚倒夢想的極樂觀念。暗示著眞

正的極樂，並不是那樣的極樂，親鸞上人說：「遊煩惱林現神通」。「煩惱林」，就是充滿苦痛的這個迷的世界，因此，往生極樂而成佛，畢竟不是在淨土無憂無慮地，自由自在地度時光，而是要再回到娑婆世界來度衆生的。然離這往還的二種廻向，一點也不是他力教。不但淨土教是如此，一切的佛教，都不離這往相與還相的二種世界。從因至果的向上門與從果向因的向下門，在那兒有佛教的世界。因者，迷的是凡夫，果者，悟的是佛陀。從迷向悟，從悟向迷，從凡夫到佛陀，從佛陀到凡夫，才是佛教之道，才是菩薩之道。然而，向上的道就是向下的道，向下的道就是向上的道。所謂「上山之道就是這個下山之道」。

俗謠有這麼一句話：「離浮世而住深山」。那個歌謠，有著很深的意思。所謂「戀也忘，妬也忘」，在那一句中，就顯示了迷的世界與悟的世界。卽貪戀與妬忌的世界，是迷的世界，是看不破的世界。所以不貪戀不妬忌的世界，是悟的世界，是完全看破的世界。在那兒，再也沒有世間的苦惱。然而，到底只是自己一人獲得清涼呢？還是大家盡行覺悟呢？「一聞鹿鳴之聲就顧戀過去」，決不是戀於鹿鳴的音聲。哭於貪戀，惱於妬忌，卽是那樣的音聲。哭於社會的苦，惱於人間的苦，那

是說不盡的。菩薩說：「衆生疾故我亦疾」，到底不能不傾聽大衆所叫的難過，不可說是「他人是他人，我是我」等。「以大悲而入火宅之門」，再也不能說是老立著不動的。「想的程度，看的程度，生了起來，就是那樣。所以，決不是如一般所說的九米仙人，失神通力，而墮落於下界」。那並不是轉落而是隨順；那並不是墮落而是止於不能止的菩薩大悲。「晴則雨，雨則晴」的。我們人類是任性的東西，如果天晴就想到再給我下雨那就好了，如果下雨就想到再給我天晴那就好了。實在是任性的存在。一方面以長眼看守著那些執拗的孩子，一方面不論在什麼時候都伸出救濟的手，那就是菩薩。菩薩是能夠這樣生活下去，使他人也這樣地生活下去，是具有光和力的人。

要之，本日所講的：我們如果一度體得菩薩的般若智慧，就是任何人的心中，什麼邪曲也沒有了，什麼障礙也沒有了。因而在那兒，什麼不安也沒有，什麼憂慮也沒有，到這個地步，才是我們開始打破一切迷謬的妄想，而眞正到達涅槃的境地。這就是說的「無所得的大有所得」。

第十講　眞實不虛

三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

昨天從廣播局回家，在很多的來信中，看見雜有一封訃聞。我以憂傷的心情，打開來一看，知道是大阪戶間先生的死亡通知。在兩三日前，他很喜歡聽我廣播，曾經給我來過一封信，因而不得不使我驚嘆：「無常之世！無常之世！世間的確完全是那樣的」！

「在生病的時候，生病的人要好好的靜養；在死亡的時候，死亡的人要好好的死去，這是免災難的唯一妙法」。雖然有人將這話書贈於人，但的確如良寬所說的，免災難的唯一妙法，並不是怖畏災難而徒然的逃避，一旦碰到了那個災難，也要把他克服下去。諸如就是生病的時候，不要急急的胡亂希望趕快的痊愈，而只要安住於病就是了。一生了病，就入於病的三昧。如果是這樣，反而病倒好了。「生病的人要好好的靜養」，的確是那樣的。逃避病這種災難的妙法，誠然變成爲病的禮券了。我的友人有個男孩，雖是一個很大膽的，意志堅固的男兒；但他在軍隊中的

時候，有一次負傷了脚部，看樣子好像非得動手術不可。當他進入手術室的時候，他對軍醫說：替我開刀，沒有上麻醉藥的必要，於是就勇敢的上了手術室。因爲眞正能夠忍受苦痛，所以終于給他施行了手術。他把當時的情形，這樣的告訴了我：「原來人類是怎樣的能夠忍受苦痛的呢？把它試驗一下看看」！

的確，如果是這樣，人類沒有不好的。以自己試驗自己看看，如果視客觀這麼一點的餘裕，就已經沾了光了。俗說：「病從心起」，的確是那樣的。假使負於病，那就沒有用了。所以勝於病，才是必要的。勝呢？負呢？其結果，要看我們的精神如何了。

有人說：「今日的問題是什麼？是戰的問題；明日的問題是什麼？是勝的問題；日日的問題是什麼？是死的問題」。眞的，今日的問題就是戰，就是與一切災難戰，就是以清淨正直的心與無厭足的肉慾戰。最低限度，今日的問題，畢竟是靈與肉的爭鬪。而明日的問題，由靈而征服肉，由悟的智慧而打破迷的煩惱。所以，日日的問題，就是所謂死，把這句嚴肅的話，我們不能不好好的想一想。覺悟死而工作，拚死而戰，這在世間上再也沒有比得上那麼强的了。不覺悟死而工作，結果不

是眞摯的，不拚死而戰的人，總歸是要嘗到失敗者的悽慘滋味的。「日日的問題是死」的這句話，沒有那種比得上那麼嚴肅的眞摯的眞實的了。良寬和尙所說的：「在死亡的時候，死亡的人要好好的死去」，正是這個境地。什麼事都是一生只有一次，體驗到「一期一會」而活著，那菩薩的生活態度，正是雄辯地說明其間的消息。

在那有名的高僧白隱禪師的語錄中，有這麼一句可以令人深省的話。「一方面與病鬪，一方面終于征服病的人」。這句話，的確是有很深的意味的。

「世間有智慧的人在病中，變成沒有比得上他那麼淺薄、苦痛的了。想著過去，想著未來，無限而不斷的想著一切。怪看病人的好惡，恨舊識同伴的疏遠。在生前，愁沒有達到名聞，到死後，恐受長夜的苦患。閉目而橫臥著，雖有殊勝的幽靜的環境，但因胸中的騷動，心上的苦悶，結果，祇是三分的小病，而當著十分的大病來想」。

不管什麼時候，因爲照那樣的做不圓熟的學問，所以越是有智慧的人，越更傾訴於痛苦，而不容易安住於病。這個可破壞的身體，遲早總歸是有一次要死的，像

這樣的人，雖好似覺悟了，但實際並沒有覺悟。什麼時候都在想著健康的繼續，什麼時候都在想著生命之延續的人，所以一下子得了病，甚至就要作不必要的多餘的擔心。「雖忘了死，但總是要死的」，所以死的覺悟，當然是需要的。光是講因緣這事，是需要充分地想一想的。可是，事實完全與這正相反對，所以與其做個不圓熟的有學問的人，反而不如沒有學問的人覺悟得早。就是死的覺悟早已跟著了。總之，不把三分小病當著十分大病來想，那就行了。當然，那決不是學問那個東西的罪，而是做學問的人所有的罪。因爲，光是以頭腦來學而在心中不覺悟，是學者而不是覺者。總之，學者是很容易被囚於所學的智慧的。所謂負於智慧的人，在學者之中是很多的。然而，「覺者」相反，是能使用其智慧的人，是以智慧爲材料而自由運用的人。我們，最低限度，不能不做個使用智慧的人。以智慧爲人格的素材，而自由地把他去行使，才有學問的價值。對于在學問中遭受了毒的今日，我以爲這點是很需要大家想一想的。

如前所講，雖說是很長了，但今日所要說的，是「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提」的一節。三世諸佛者，佛教中所說的三世，不用說，

是指過去、現在、未來說的。要之，三世是說的「無限的時間」，可是與這三世常常並用的一句話，就是所謂十方。十方者，東西南北的四方，東南、東北等的四隅，再加上下，是爲十方，這是說的「無限的空間」。因而，所謂三世十方，就是說的「無限的時間」與「無限的空間」。原來佛教，並不如基督教是說一神，立於一神論的宗教，而是主張有無量無數的佛陀的存在，立於多佛論的。因此，在佛教，**亙**於這個無限的時間，無限的空間，不管是在什麼時候，不論是在什麼地方，都是說有無數無量的佛。所以，雖則衆生之數是無限的，但佛之數亦復是無限的。有衆生的地方，就必定有佛，因爲是這樣的原故，所以衆生之數與佛之數，不得不說是相等的。卽是「已經成了的佛，現在成著的佛，未來未成的佛」，其數完全是無量的。

在日本，古來所說的神，大概神是上的意思，就是在人之上的爲神。卽圓滿的人，殊勝而尊貴的人，是神。所以，自古以來，人是在太陽的後面，在太陽之前的，是神的子孫，其他的人是神的朋友。人是一個略稱，雖有種種的解釋，但日本把男子完全叫做彥，彥是太陽的孩子。對於這個而把女子叫做姬，姬是太陽的女兒。

所以在日本，不管是男是女，都是神的人，是神的子孫。不問賢愚、善惡、美醜，無論誰都是神。雖唯自己是神之子，因爲不自覺自己有爲神的資格而生活著，所以我們只是人而已。

佛教的教法，正與那個是同樣的。一切衆生，都有成佛的質素，就是經中說的「一切衆生皆有佛性」。不獨有成佛的質素，而且簡直完全就是佛。因爲不能自覺自己是佛，所以老在過著凡夫的生活。如以淨土的他力教來說，都是由阿彌陀佛之所救濟的。大家雖是一向行惡的凡夫，但若能夠念佛，信佛力，不特如此，給我起信的，就是這世間的菩薩，如果往生，立刻就成佛，因爲是這樣，所以在那說明的方法上，多少有點不同。不管怎樣，祇要是大乘佛教，其根本沒有不一樣的。

古人把佛心與雙親心比較說：「救世的三世諸佛之心，如愛護子女的二親之心」。誠然，「持有子者而知親恩」。試看做了小孩子的父母，就深深的理解父母之心。所以，父母對於子女的心，不是限於愛情的，也不獨局於人類的。在屠格涅夫著的「勇敢的小雀」一本短篇小說中，裏面寫著這樣生動的話：

屠格涅夫，從打獵的歸途向家走著的時候，突然，所帶的獵犬，發見什麼似的

，一溜煙地跑進森林中去了。直至犬好像嗅到所獲物的時候，一邊伏下去，一邊留著足，總是很小心很謹愼很警覺的靜靜地前進。這時，屠格涅夫，生起奇異的感覺，立刻跑近一點去看看，哦！原來在那路上有隻黃色嘴的可愛的雀子，撲打撲打的在擊著小小的翅膀，恐怕被風從樹枝上搖落下來。狗看見了牠，當卽想要去啣那個雀子。這麼一來，忽然之間，老雀飛來，簡直好像投下一顆小石子，向狗嘴落來。其勢之凶，連一個利害的狗，也驚而後退了幾步。於是老雀又飛回那個原來之處。然而狗一想啣牠，牠就再飛來啄狗。這樣，母雀幾度以必死的精神，庇護牠那可愛的兒子，但在末了，現出可憐的樣子，再也沒有飛上去的勇氣，終于爲著恐怖與驚慌，覆在小雀的身上而死去了。

當小雀悄悄的跑進了老母雀的翅翼裡去，老母雀祇有死命地釘著那個怪物，而早已忘記自己的生命了。因以必死的覺悟，勇敢地對於怪物抵抗而戰。然而到死了之後，還恐怕小雀被取去，於是老雀就倒在那個小雀之上。我們讀了這部小說的時候，自然要暗暗地掉下了同情的熱淚！如所說的這樣的話，到現在都還苦痛著我的心胸，使我深深的感動！

的確是：「窺井口，對子唯有母之聲」。母親之愛是絕對的。從街道使者或旅舘使者看來，大概要被笑爲是頑固的頭腦吧？雖然如此，但親情的確是難得的。自己如果做了他人之子的雙親，那就是誰都會眞正知道的。如果從科學的立場說：雙親的流淚也好，騙人的淚也好，在淚大概是沒有不同的。假定分析，水分與鹽分，是可還原的。所謂感到可感謝的淚，一切是藝術的立場。不特如此，而且要站在宗教的立場，始可眞正知道那個意思。所以，人生的事情，不管什麼，要想一切由科學的分析去看，那結果，一定是很淺薄的。豈但淺薄，而且是很危險的！

本文的「三世諸佛，依般若波羅密多故」，是說的般若爲佛之母。因爲般若是出生諸佛的母胎，所以如果沒有般若的智慧，就不能叫做佛。有般若就是佛。在『心經』的最初，有「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」的話。但慈悲權化的菩薩，是佛化身的觀音。親磨般若的智慧，而體得一切皆空，才能救拔衆生的一切苦惱。雖把般若解釋爲智慧，但如每次每次說到的，那個智慧，仍舊是慈悲。般若的智慧，一次對向於人的時候，那立刻就成爲慈悲而被表現出來了。

其次，是說的「得阿耨多羅三藐三菩提」。這句話，是照梵語的原音寫下來的，如果以原語說，是 anuttra Samya Ksambodhi 。阿耨多羅，是無上的意思，即再沒有超越其上之謂。其次三藐，是非僞而正的意思。所以，三菩提是一切智慧所集的意思，是徧知或等覺的意思，或者譯爲「徧智」與「等覺」。菩提就是覺證的世界。因此，「阿耨多羅三藐三菩提」，如果譯爲「無上正徧知」或「無上正等覺」，是都可以的。換句話說：「這個之上，再沒有眞實的覺」的意思，即是說的阿耨多羅三藐三菩提的道理。

開創比叡山的傳敎大師說：「阿耨多羅三藐三菩提的佛等，立於森林之中，冥冥的加被我們」。他所說的阿耨多羅三藐三菩提的佛等，就如剛才所說的得無上正等正覺的佛等，即得眞正覺悟的，是佛等的意思。

有一個時候，我去一個地方講演，有人這樣的問我：

「在佛，大概光有樂，沒有一點苦的吧」？

那時，我這樣回答他：

「就算是佛，恐怕苦也有，樂也有的吧」？

我這樣說的時候，那個人總是表示戲言的顏色說：「如果一旦成佛，我以爲是光有樂，沒有苦的」。

因此，我又作如次的回答：

「在那出名的『維摩經』中，有這樣地說過：「衆生之疾，從煩惱發；菩薩之疾，從大悲發」。原來在我們人類，既有身體之疾，也有內心之疾，就是身病與心病。可是，身體的病，好像有外科與內科，心裏的病，大概也是外科也有，內科也有吧」？

所謂從身出銹的赤衣，這就是外科的病，有入拘留所或刑務所的必要。今日的犯人們，你們要清楚的覺知：「你是日本人啊」！不管怎麼樣，都需要一次入刑務所去管教一下。然而，內科的心病，還不至於到那程度，就是不累於巡警或刑務所也行。以宗教家或教育家的力量，是總可以做到的。

原來，人類這種東西，是最任性的，雖極注意身體上的病，但內心上的病却不大注意。眞如『孟子』所說：

「今有無名之指，屈而不信（伸也），非疾痛害事也（並沒有什麼痛苦或者妨

礙做事），如有能信之者（但如能有使他伸得直的人），則不遠秦楚之路（是不遠千里之路而去求治療的意思）。爲指之不若人也，指不若人，則知惡之。心不若人，則不知惡，此之謂不知類也」。

的確，那是所謂至理名言。就是提醒他人的時候，如果說：「喂！你的臉上沾著黑點」！那立刻就要被人感激與道謝了。「喂！你的馬褂襟沒有弄好」！那怕就是通知他這麼一點，他也會很感謝的說：「呀！你眞親切」！可是，如果想要提醒別人說：「喂！你的心有點歪啦」！「喂！你的心有點黑啦」！這麼一來，是就成爲「多餘的幫忙」了，不特不能得到人的感謝，反而會引起人的憎恨！爲什麼喜歡注意不重要的面上垢染或衣襟上的齷齪，而偏偏的怒於注意重要的心病呢？所謂人類這種東西，的確完全是奇怪的存在！

可是，治療身體的病，不問外科內科的那種，都以爲醫者是必要的。同樣地，治療精神的病，醫者仍舊是必要的。不論那一個，都需要「先生」這種醫者的。教育家與宗教家，那就是先生。所以，治療身病的先生，在治療身病的時候，不用說，先生的技術，是很重要的。可是作爲他根本所依的東西，就是醫藥書，卽古今的

醫學博士，把生命的研究調查，編成報告書，然後以其報告書爲方案，診斷病情，調合醫藥。同樣地，教育或宗教的先生，把古今聖賢以身體力行所寫的聖典，拿來充分地以心讀以身讀，由人格的這種技術，治療他人的心病。然而，如果起初不信任醫者，甚至說他是「庸醫」，那就是任他遇到多麼有名的名醫，親切地爲我們治療，也是無效的。「這樣的藥那裏有效」？如果對他發生懷疑，那不管得到怎樣名貴的藥，也是無濟於事的。信醫者的技術，信藥品的效能，才會有功效。心病治療者，也與它是同樣的。首先要信，卽信仰是第一的。所以，唯强病人信仰，而不信仰重要醫者的那種人，是無效的。自己不信仰，唯勸人信仰，那是沒有道理的。例如治療身病的先生，光是學一點醫學，不能稱爲眞正的醫者。出了大學的那些醫學士，如果來給我治病，我恐怕還有點不放心。學醫學而行那個醫學的醫者，卽體得醫術的醫者，才靠得住。不是臨床家的醫學博士，是醫者而非醫者，因爲不知病的根源，往往會診斷錯了，或者是治療錯了。然如眞正的說，光是醫術的醫者，還不能說是眞正的醫者。醫術的大家，必需是醫道的體驗者。把醫師大家叫做國手的，意思就是指這醫道的體得者。最低限度，天下的醫師，非以國手自任不可。古來說

的「醫者仁術」，就是這個。醫術的極意，結果是仁，就是慈悲，就是宗教的愛。以見的眼，眞正的病，不能診察；同樣的，爲天下醫者的人，需要養成觀的眼。而從醫學到醫術，更要循著從醫術到醫學之道不可。爲賺金錢而行醫術，是我們所需要反對的，但爲救人救世而學醫術，却是我們所希望的。並不單爲生活，開業而行醫道，仍舊是可自己生活的。古來，把佛陀稱爲醫王。「滿天下的醫師們，趕快的都成爲醫王吧」！這是我所要大聲疾呼的！

治病，一般的說，醫者、藥、衛生三方面，都是很重要的。而治療心病，仍舊是以這三方面爲必要。醫者，是最圓滿的人格者。教育家或宗教家，務須要以這樣的「人格」爲目的。其次藥，就是信仰。衛生，就是修養。如說「病是由心起的」，只要我們有健康的精神，必能克服身體上的疾病。所以在醫者、藥、衛生的三者之中，最重要的是衛生。

說到衛生，使我想起與這衛生相關聯的那個化粧的事情。化粧，那些婦人們，在沒有化粧的前後，好像完全把這看錯了。到了老婆婆，也還是那樣，年輕的姑娘，尤其是顯著。然而，雖同樣的用紅白粉，但在本領的高低，是很有不同的。爲了

在面上塗了太厚的白粉，點了太濃的胭脂，把那本來的面目被蓋覆住，看來簡直像個鬼的也有。不看自己肌肉的本色或天姿而去化粧，我以爲完全是失敗的。然我並不是美容先生，所以我不懂得專門的化粧法，但在外行人的眼中都曉得的，那是「厚化粧的悲哀」。「妾化粧了，你給我看一看」，因之而塗著的人，恐怕是說不上化粧的能手吧？有化粧呢？沒有化粧呢？一下子看不出來，是就所謂「化粧的秘訣」。不用說，這樣的事情，那的確是「多餘的幫忙」。因爲關於這些，爲一個男子的我，是不如婦人們知道詳細，然我以爲：「他山之石，是可砥玉」的。

可是，現在務須想先說一句的：就是心的化粧。並不是面顏或肌膚的化粧，而是內心的化粧。如果複雜點說，就是精神的修養，就是心理的衛生。如前日說過的，就是那個心的掃除。原來化粧的目的，美顏綺麗，並不是爲了給人看，而是修袖面顏或肌膚。並不是改變粧飾，而是掃除乾淨與爽快清潔。所以，化粧的必要，婦人也好，男子也好，是同樣的。爪或頭髮，老早留下汚垢，那算什麼化粧呢？紅、白粉或香水等，眞正說來，不過是附屬品而已，那並不是一定必要的。雖然在今日，總是以那個爲化粧的第一條件。這不能不說是有甚于主客顚倒的了。然若那樣還

不要緊，如光把身上化粧井然，而一向不做心的化粧，那就要不得了。一般人不特不做心的化粧，且還以爲心的化粧是多餘的，這就更加要不得了。正如昭憲皇后對鏡化粧說：「每逢作髮形，首先想到自己的心姿怎樣呢」？這就是說，每逢作面顏或容姿化粧時，必希望心的化粧。眞正的化粧，是心的化粧。顏或肌的本色，因爲是天生，所以卽使怎樣的化粧，總是有限的。然而心的化粧，越是好好的修飾，越是變得美麗。不問男女老少，越是磨練，越更發出那種光澤。「金剛石也是這樣，不磨就不光亮」。我們人人持有一顆那樣的金剛石，然而我們人人都不知道他。所以別說化粧，他的存在，尙且被忘了，光耀的當然變成不光耀了。說來眞正是很可惜！

中國有名的神秀和尙，曾經這樣的說：

「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。

我們的身體，正是一顆菩提樹，心是澄清的鏡。然而因爲留有塵埃，所以什麼時候，都需要把他掃除乾淨。這首頌，是有很深的意思的。如前日所說的「拂塵、除垢」的這些話，不是光在外面皮相的考察，而是需要更深入於內面去思索的。因

而化粧與修養的眞正意思，我以爲有把握的必要。

話終于說到題外去了。「菩薩之疾，從大悲發」的這句話，是非常值得我們深省的一句話。願救一切衆生之苦的這種拔苦的心，願給一切衆生之樂的這種與樂的心，就是菩薩的慈悲心，在那慈悲之上，菩薩是決沒有苦惱的。所以苦惱，的確不是自己身上的病，不是自己心上的病。爲著他人的病，就是苦，爲著社會的病，就是愁。「衆生病故我亦病」的這種菩薩的病，確實是極爲尊貴，極爲可愛的。

自己孩子生了病，爲父母的就要擔心。甚而至於比自己身上的病，還要更一層的心痛。孩子的病，仍舊是父母的病。同時，孩子的癒，仍舊是父母癒。父母與子女，同一悲喜，最低限度，是二而一的。持有子的歡喜，卽是父母的心，持有子的悲哀，也是父母的心。一旦眼看到可愛孩子的笑顏，就感到有孩子的幸福了。然而，孩子無故的淘氣，還不要緊，但若突然生了病，看到孩子那種苦痛，就不免要大叫一聲：「苦哉」！呀！那些沒有孩子的人反而好，於是就生出那種愚癡來了。沒有小孩子的人想有個小孩子，有了小孩子的人又嫌爲小孩子的勞碌。總之，人類總是充滿了缺憾的。

我以爲，最少限度，成了覺悟的佛陀，不用說，自己是沒有爲利己的苦惱的了。然而，雖不爲自己身體的苦，但爲世間的惱，爲他人的苦，我感覺不免仍是有的。照這樣說，那種惱與苦，決不是像我們現在的苦和惱。那種苦才是樂，那種惱才是喜。

有一詩人這樣說：「沒有苦的東西，比得上戀世之苦。所以，沒有樂的東西，比得上那個苦」。這個譬喻大概是個很不相應的譬喻吧？可是在這兒，總說一句，因爲我們是迷情，所以不能體味到佛心的眞實。

要之，今日所說的，就是說的這個道理：三世諸佛，皆由此般若的智慧，而得到了眞正的正覺。所以我們要由磨練這般若的智慧，而向眞正的菩提世界前進。

第十一講　人生的眞言

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。能除一切苦，眞實不虛。

寫那有名的『青鳥』一書的作者，在「空間的一生」短篇中，這樣的說道：

人的一生，就是一卷書。我們每日必定要寫下那書的一頁。有的東西，是寫得喜而笑的，有的東西，又是寫得悲而淚的。總之，人類，不管是怎樣的人，雖說什麼都不知道，但每天總是各寫一頁。然而，每日每日所寫的一頁集合起來，結果，是就成了人生寶貴的一本書。但那書的最後底頁所寫的事情，就是人生的墓碑。我們把人生譬喻渡橋，比愛廸生所想的「彌魯吒幻影」，感到這人生的譬喻，含有非常深的意味。人生是一卷書！那也許是眞正的吧？平常我們大家用鋼筆或毛筆所寫的書，雖說有的可以「再版」，然而人生這一卷書，却決不可再版的。因而，普通的一本書，如果排錯了字，不管是這兒錯了，那兒錯了，到後來，或者附加一張「正誤表」，或者立刻重行訂正一下，都可以的。然而「人生的一本書」，那是不能夠的。如果排錯了，就照著錯了的永遠留下這個錯的痕跡。到後來說：預先那樣做就好了，預先這樣做就好了，就算是後悔，一切都是「雨後送傘」，那有什麼用呢？語云：「勿徒悔過去，勿奢望未來，唯勵現在生」。的確是那樣的。如蓮如上人說：「佛法恐怕是沒有說明日的；佛法只是說現在急速的做」。這的確是很有趣的話。「恐怕沒有說明日的」這話，無論做什麼都是如此，並不是單獨的限於佛法。

如寫我們人生之書的時候，總希望在我們心上不要誤植，使後來不要訂正，那就可以了。最低限度，希望由「汗」與「油」的勞動，由不斷的勞動，每日有生氣地以明朗的心情，逐頁逐頁的寫下去！人生的眞正喜樂，斷不是由於充滿了無厭的所有欲或物質欲。我們要把人生創造爲愉快的進軍喇叭，戰勝放縱的享樂生活，那豈不是唯有從事於樸素而眞摯的「勤勞」，崇高而勇敢的吹著前進嗎？

我想：把人生譬喻「渡橋」或「一卷書」，都是極爲巧妙的譬喻。結果，無論怎麼說，我們人類的一生，就是旅行。從生下來直至於死的一生，就是一條旅途。然而那個旅途，難道果眞就是「從盆到盆的理論說明嗎」？難道「吃名產而不寫遊記」就可以了嗎？把我們沒有二次的人生，作爲觀山遊水的旅途看，難道果眞那樣就可以了嗎？

你們大概都知道十遍舍一九所寫的『東海道膝栗毛』的一書吧？在那裏面是說彌治郎兵衛、喜多八的旅行。旅途之恥不去談他，但讀了那個傻瓜的行動的時候，我們沒有不噴飯的。他們從江戶日本橋出發，一直到達京都爲止，來回於東海道上五十三次，不管在那個住宿的地方，的確都是失敗的。好像捉弄人的那個滑稽態度

，雖然讀起來很有趣，然而總是好像有點令人生氣的樣子，不免生起寂寞之感。「總之，世界是色與肉」，好像是說的這種人生觀，因爲描寫得太露骨，所以人類的淺薄程度，被明白的意識到，而變成厭倦的心理。如果是步行道中還可以，假若這就是我們人生的旅程，那將變成怎樣的人生態度呢？總歸是不長命的，想想不如任意而糊塗的渡過這一生吧？像那種不正確的人生觀，是非極力排擊不可。原來我們不論那一個，統統都是帶有一種使命而旅行的。突然的出現到這個世間上來，糊裏糊塗的把人生過去，是很不應該的，然而，在世間上，不知人在人生的旅程中，帶有一種任務，而唯糊裏糊塗過去的人，是特別地多。到底那是可以的嗎？要知我有我的一點任務，人類雖多，但在我以外，再也沒有一個我。我比我雖不偉大，但比我不中用的人是沒有的。

畢竟，我是我。我的工作，需要我自己來做。在我以外，有誰替我做這個事情呢？所以，我們沒有羨慕他人什麼事的必要。他人是他人，我在盡的本分之中，是可看到滿足的。因而，我們決不可在他人面前誇讚自己的使命。靴店是做靴的，桶店是作桶的，默默地把自己的事情忠實地做下去，就可以了。所以，我們人生的旅

程，並非是一條平坦的柏油路，而是有山、有水、有谷、有沼的。如說：

「以爲越過了一道山峯，就是平路，那知到來一看，前面還是山路，眞是過了一山又一山，山路好像是走不完的」。

「人間萬事塞翁馬」。正以爲有了好的事情，那知在那後面，已經潛伏著不幸。正以爲陷於喪膽的池沼，到達絕望的城郭，那知在不知不覺間，又通過享樂之都而成爲旅人。徒然的悲觀，固然沒有用，過分的樂觀，也需要審愼。大意，不管在什麼時代，都是禁物。沒有什麼事，無謂的悲觀，以爲已無置身之地等，悲世捨命，眞正是可惜的。到了窮途絕命時，是還可以「再等一等」的。應該翻過眼來看一看，回轉心來想一想。「轉心的一句」，的確是打開窮途的妙策。由「以裸體而生來世間還有什麼不足」的一句，守田寶丹翁，就是因此而更生了的。在事業失敗到末了的收場，已至決心而死的他，由這一句而復活了。因而，聽說終于成爲後來的寶丹翁。「轉」的一字，眞正是更生之鍵。像所說的轉禍爲福那樣，我們在人生的行程上，務須把這「轉」的一字，有加以充分咀嚼尋味的必要。

可是，說到人生旅途，回想到彌治郎兵衛、喜多八的膝栗毛在東海道五十三次

的旅行時，我們在此就想起善財童子的求道。善財童子由文殊菩薩的指引，向遙遠的南方尋訪五十三位善知識，終于證入法界，眞正悟入佛的境界。這個故事，差不多占了『華嚴經』的大半，是有名的話。這種求道的旅行，的確有很多的道理。把人生的旅途，託於菩薩的修行，古聖者的心理，確實是很值得感謝的。把東海道的宿站分爲五十三次說，恐怕就是暗示這個善財童子的求道。

佛國禪師讚嘆善財童子的求道行程說：「出林還又入林中，便是娑婆佛廟東，獅子吼時芳草綠，象王廻處落花紅」。不用說，獅子就是文殊菩薩，象王就是普賢菩薩。由文殊與普賢二人，青年的善財，終于到達了悟的世界。我們希望要像善財童子那樣的把人生旅途，一步一步地、眞正地、眞摯地，沒有後悔的走下去！

上來所說已經是很長了，而今日所講的是：「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。能除一切苦，眞實不虛」的一節。

可是，現在所成爲問題的，就是「咒」的這個字。因爲說到「咒」，在世間上，有所謂「咒他」、「恨他」的意思，想來好像是非常不安靜的時候所用的一句話。然與這同時，這個咒字，好像又是說的「念咒文」啦，「畫符咒」啦，被解釋爲

咒語的「咒」。

每日一看新聞的第三版，就做咒禁似的，想不到有很多的人鬧出事來，使我們，與其說是目瞪口呆，毋寧說是覺到可悲。施以奇怪的咒禁或祈禱，甚至把可救的病人都殺掉了，遠離醫者之藥，使病更加惡化起來，有胡鬧的咒術師，在大大的鼓吹迷信或邪信，蠱惑愚夫愚婦，這眞是掛羊頭賣狗肉，對於那種宗教之名，始終是非排除不可的。掛「眞言秘密之法」等的招牌，做出胡亂怪誕的修法的人也有。眞言的祈禱，像煽惑那些淺薄而迷信的人，斷然是沒有的。冒瀆各各神聖的眞言之教，不能不說是獅子身中蟲了。

然而，在世間上，一說到咒，立刻就聯想到迷信的厲害，總之，這是使人敬而遠之的一句話。但採用這一佛教專門語時，就含有很尊貴的很深遠的意思。麻煩而困難的學問之探索，那是另外一個問題。而這「咒」的一字，是從梵語的曼怛羅一字翻譯來的。因而說爲眞言，或陀羅尼等，是持有同等的意思。不用說，眞言，是「眞正的話」。眞正的話，是神聖而不可侵犯的話。我們凡夫的語言，雖是虛僞的多，但在佛的言語中，決沒有虛僞的。聖德太子說：「世間虛僞，唯佛是眞」。凡

夫的世界，是多僞的世界。我們平生常常說的，「妄言是方便」，於是公然來說虛假的話。凡夫的話，不是「眞言」而是虛言。這虛言，就是根據虛僞而有的。那就是夢窗國師所說的話。國師是使逆賊足利尊氏發心做好人的有名人物。夢窗國師曾經講過「長壽的秘訣」（卽關於長生的方法這樣的事）道：

「人欲長生，不可虛言。虛言費心，小事勞心。人不勞心，命長無疑」。經中更說：「無病第一利；知足第一富；善友第一親；涅槃第一樂」。

眞理好像是很平凡的，但這確是眞理之言。

眞如夢窗國師所說，在佛的言教中，是沒有虛假的，所以佛是長壽的人，是不死的人，是保持所謂無限生命的無量壽佛。

其次，說到陀羅尼的這個名詞。這也是梵語，依照他的意思，譯爲總持，就是總持一切的意思。因此，陀羅尼者，就是所有經典的眼目，就是於一字總無量義，悉持一切功德的意思。在世間所賣的藥品中，有一種苦藥叫做「陀羅助」，這是很古的藥。我在小孩子的時候，一遇到肚痛，父母就常常給我吃這種藥。陀羅助，詳細說，是陀羅尼助。此藥對於萬病都很有效，所以把梵語的陀羅尼，就立爲「藥名

」，我想大概是這樣的。但陀羅尼助的助字，又是怎樣的意思呢？我雖不知道，恐怕就是助飲這個藥的意思，大概是後人附加上去的。要之，如嚴密的說，與陀羅尼的意思，多少有點不同。結果，所說的眞言、陀羅尼、咒，大體是相同的，而神聖的佛的言說，在那言說中，實含有無量的功德。佛教，特別是眞言密教，非常尊重這個咒字。眞言宗的宗旨，是建立於法身眞言上。日本的密教，就叫做眞言宗。

可是，關於這個「咒」字，有這樣的解說。一下子聽來，雖總覺得是陳腐的話，但試尋味一下，却是很有深意的。有一天，白隱禪師在寺內對衆講說，在那聽衆中，有個念佛信者的老頭子，一方面聽禪師的講說，一方面頻頻在用小聲唱念佛號。禪師因此停講，請那老人到自己的房裏去，試問他的念佛功德。「念佛到底是屬於那種咒呢」？禪師問。老人的回答很有趣的：「禪師！這是凡夫成如來的咒」。因此白隱禪師又問他：「那個咒，到底是誰作的呢？阿彌陀佛是在什麼地方成佛的呢？現在阿彌陀佛還在極樂世界嗎」？那位老人的回答，實在是很驚奇的：「禪師！阿彌陀佛，現在不在家」！意思是說，阿彌陀佛現在不居於極樂世界。白隱聽到不在家的這種不思議的回答，就更進一步的追問他：「那末，他到什麼地方去了呢

」？老人說：「爲濟度衆生而行脚諸國去了」！禪師再問道：「那末，現在是到什麼地方去了呢」？那個老人靜靜地這樣的回答說：「禪師！阿彌陀佛現在就在這兒」！老人一方面說，一方面以手徐徐地按住自己的胸口。在這兒，使有名的白隱禪師竟然也完全佩服而傳爲佳話了。那到底是事實還是怎樣呢？這雖還有待考查的餘地，但自力教的極端是禪宗，他力教的極端是眞言宗。比方對於那種說明方法，雖有不同，但結果，不論那一種，既是大乘佛教，「在佛有我，在我有佛」，於此安心，沒有什麼不同的。「如念南無阿彌陀如來，是同一身體，豈能說我？豈能說佛」？念佛、坐禪、信心、公案，那所行的路程，雖說有所不同，但到達的目的地是一。川柳子諷刺的說：「宗教論，不管負了那一方面，都是釋迦之恥」。我們徒然的作自力他力等這種「宗教論」之諍，實在是沒有意思的。我以爲不要勞費貴重的時間，不管到什麼地方，只要遇到與自己有緣的教，就照那個教，眞眞實實的去實踐。指望理想的天地，結果就是般若的世界。向於般若之道，不用說，是有種種的，但目的地結果是一。古人說：「般若產三世諸佛，三世諸佛說般若」。佛教的理想是成佛，是到達般若的世界。

可是，在『心經』的本文，是說的「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」的四種咒。雖舉有四種咒，但要而言之，這般若波羅密多，就是佛的最勝的眞言。這般若波羅密多，就是那個陀羅尼，那個眞言，那個咒。因要把這般若的功德，分爲四種來說明、讚歎，所以就有了這四種咒。第一、「是大神咒」者，神是靈妙不可思議的意思，所以這所說的是大神咒，不是我們人類的淺薄知識，所能容易測知的，而是靈妙不可思議的佛所說的境界。其次，「是大明咒」者，明是光明，唯有這個般若的眞言，才是有光輝的，才是佛所說的神聖的言語。「是無上咒」者，是說在這個咒語之上，再沒有最上的咒文了。「是無等等咒」者，是說到底都沒有什麼東西可以與之相比較的一種最極殊勝的咒文。

要之，這四種「咒」，般若波羅密多，在這世間，是最殊勝的，沒有什麼東西可以與之相比的，是持有不可思議之功德的眞言，而於此中，含有一切諸佛所說的言教，就是說的這種道理。可是，古人把這四種咒文，照聲聞、緣覺、菩薩、佛的四種眞言配釋。聲聞與緣覺是小乘，菩薩與佛是大乘。所以，結果大小乘的一切佛教，完全含攝在這「般若波羅密多」的一個咒文中了。所以今日我國八家九宗，雖

然種種的宗旨或宗派，但不論什麼，既都屬於佛教，就應該從種種的角度，從種種的方面，去說明這個「般若之咒」，解說這個「般若之咒」。因而，我們若能眞正如觀自在菩薩那樣的磨練般若的智慧，如實而實踐，則自己的痛苦以及他人的一切痛苦，就都可以解除的了。那就是『心經』說的「能除一切苦，眞實不虛」。完全是眞實不虛的，說有虛假而有懷疑的人，那是不對的。是眞理，是不可疑的眞正的眞理，唯有相信而去實行它就可以了。

「般若波羅密多」，如上屢次所說，是能渡彼岸的智慧之義，同時，那是從迷的此岸，渡到悟的彼岸，是爲佛所有的智慧。而那智慧，是覺悟一切爲因緣所生的智慧，所以，結果，知道所說的因緣二字，就是這個般若的智慧。過去，釋尊從覺悟「因緣」的一語，而成爲覺悟的佛陀。因而，我們只要眞正的知道這個因緣，則什麼人都是可以成佛的。然而了知因緣這種東西，並不是抹殺因緣，而是眞正生於因緣的人。生於因緣的人，才可尋味一切空的眞理。然那個空，並不是說什麼東西都沒有，也不是說好像光是虛無的。因爲那是把有做爲空的內容，所以我們人類的生活，唯有徹悟於空，空中而有有的存在，方能好好的生活。於此，唯有眞正明白

於空，覺悟於空的人，始能眞正認識人生寶貴的價值！

過去，有個瓢水詩人隱於播州。他家代代都很富有，他接受父親家財時，千石船共有五艘，這不能說是不多了，但他是個根器風流的人，那麼大的家產，沒有經過好久，就被他慢慢敗完了。結果，一方面在家或廳堂做幫手，一方面口裏還要這樣念著：

「出賣珍藏，美哉好陽光！美哉好牡丹」！

他什麼執著也沒有。晚年入於佛門，改名自得。將悠悠自適的一生，在詩的三昧中過去。那個瓢水翁，有一年的年底，患傷風病而躲起來。正在這個時候，適值一人名爲雲水的，慕彼高風，於某一日，來訪他的茅屋。偏巧瓢水正去取藥，同時並留下一句話：「請給我暫時的等一等」；而自己走到一間藥房去做自己的事。後來雲水把他留下的那句話丟掉了，並對其他的人說：

「瓢水！我聽說他是個不惜生命的人，眞料想不到，原來是這樣的人」！

說完這話，就那麼的離開了。瓢水回來，由附近的人把這話傳給瓢水聽，聽了這話的瓢水，一方面說：「恐怕他還沒有走去多遠吧，請把這個交給他」；一方面在一

張長方形的信紙上，沙拉沙拉的寫了這麼一句話：

「到海濱去的漁婦，也穿簑衣，美哉時雨」！

得到這封信的雲水，非常後悔自己的淺薄，於是立刻又去訪問瓢水翁，在那兒與他從晚上一直談到天亮。眞正是「到海濱去的漁婦，也穿簑衣，美哉時雨」！我每吟誦這一句，就感到有一種說不出的深深的宗教味。如從詩道來說，雖說不上是怎樣古今的名句，但若從宗教的立場來看，是含有極豐富的宗教味的名句。不久，就要潮濕的漁婦，到海濱去的時候，尙且怕時雨而穿簑衣，這個漁婦優美柔和的風情，的確含有許多可能教人的道理。

那正如眞正覺悟人生的人們，看世間的一切，不棄捨一切，而以長遠的眼光，去熱愛人生的那種心理，是很相似的。覺悟一切是空，可是，空既然是那種色卽是空，因爲煩，所以就變成厭，變成嫌，說是沒有意思，這樣，難道撒手人間就可以了嗎？眞正是「到海濱」，不能覺悟「到海濱」的人，的確不可說是眞正覺悟於空的人。

『花屋日記』的作者，把詩人芭蕉翁臨終的模樣告訴我們說：

「支考、乙州等，去來有什麼吟詩？爲了了解去來，打算要到病床旁邊去問候。從古以來，有名宗師，多有臨死時的辭世詩。這麼有名的名匠辭世，豈能沒有詩？在世可有這樣一句話。如果留下哀憐一句，可以滿足諸門人之望。師云：昨天的吟詩，是今日的辭世，今天的吟詩，是明日的辭世，我遺下來的各句，無一句不是辭世的。若我現在辭世，如果有人問有什麼，則我近年遺留下來的句子，無論那一句，都是說的辭世詩。『諸法從本來，常示寂滅相』，這是釋尊的辭世詩，一代的佛教，除了這一句，沒有其他。『啊！那是青蛙跳進古池的水聲』！在這一句，興起我的一種風格，始有辭世。其後，所吐的百千詩句，無一不是這個意思。因此，可以這樣說：『句句無不是辭世！』」

的確，昨日的吟詩，是今天的辭世，今日的吟詩，才是明日的辭世。一生遺留下來的句子，完全是說的辭世。芭蕉翁的心境，才是我們所應學習的心境。既然是到了這個樣子，當然認爲再沒有重留「遺言狀」的必要了。我們，總是說「有明日」，那個心裏被引生起來，總歸是把「今日的一日」空過。不特如此，而且那是很多的。「來年！來年！這樣過下去」，並不光是一個詩人的感慨！最低限度，我們

所有的一日，才是永遠不得回來的一日，才是永遠的一日。永遠的是今日，生起「一期一會」之信念的人，才是眞正徹悟於空的人！

唯般若的眞言，才是世間最勝之咒，才是最神聖的佛陀的言教。我們，最低限度，需要服膺這個尊貴的般若之「咒」。依此，不特可以除去自己的苦惱，同時又可救拔一切苦惱人們的心神。徹悟於空的菩薩，才眞正是我們生活中的理想人物！

第十二講　開發的奧義

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

等待的日子，雖是很長的，過去的日子，確是很短的。前後分做十二次演講的這部『心經』，已於今日快要成爲過去的事了。我這次演講雖是很拙劣的，但承你們始終熱心地聽我講下去，在這兒，我不得不向全國的諸位聽衆，致以深深的謝意！

本日所講的：是『心經』最後的一節。而這一節自古以來，就被稱爲秘密眞言

分。一般對此，有的是不翻譯而就那樣地讀誦著，有的則又視爲非常地重要。

爲什麼不翻譯呢？大概說到翻譯這回事情，如某詩人所說，是對原語的一種叛逆。雖講得很好，但不過唯見錦裏而已。縱橫之系雖有，而色彩、意匠的精巧，是不可見的。例如日本的獨特詩，即使是在俳句，也是那樣，如把它一譯爲外國語，還想保持原有俳句的風格，老實說，那已是不可能的了。像那個「古池」之句，應怎樣譯才好呢？是很有點困難的。譯爲「一隻青蛙跳進古池中」。那俳句所持有的恬淡的巧妙、風雅之處，物的哀憐，像這個樣子的，東洋的「深度」，不管怎麼樣，在西洋人，是完全不能理解的。又如詩人一茶的詩句：「花的陰蔭，簡直是生面的人，爲世間所沒有的」。我以爲這樣的詩句，眞正是沒有什麼適當的話可以好譯的。現在有一部分人，對於俳句的翻譯，展開是非議論之戰，並不是完全沒有道理。外國語的翻譯，雖是必要的，但應怎樣譯，的確倒是一個問題。

以簡單的十七字的詩，翻譯尙且是不可能，那經典等的翻譯困難，自更不用說了。因而把梵語的聖典，譯成漢文的時候，非常麻煩，那是一點不錯的。過去，中國的佛教，甚至可說是翻譯的佛教。然而在中國，如果給我們完全把梵語聖典譯好

，那我們今日讀誦、理解聖典，就可以比較容易了。可是在漢譯，因爲也不十分完備，所以我們總不能不眞正的做日本譯的聖典。關於這一點，我們對於經典翻譯者的甚深的苦心與努力，不能不表示滿腔的感謝之忱！

因此，翻譯是件很困難的事業，由此想起那所說的「五種不翻」。這是有名的玄奘三藏所創說的。要之，在中國，無論怎麼樣，有五種是不能譯的。因而，那只好照原語的音聲寫出來就是了。例如：在印度有而在中國沒有的東西，或者在一語中含有多義的東西，或者是秘密的東西，或者是隨於過去的習慣所不翻的東西，或者是譯了就失去原語所持有的價值的，因爲是這樣的關係，所以那五種的梵語，不譯而以漢字把原語的音標，就照那樣的寫出來！本日所講的「般若咒文」，因「秘密」這種理由，所以玄奘三藏未嘗翻譯，光照梵語的原音寫出來了。所以，無論怎樣，光是考查漢字的意思，這咒的意思，是不能眞正地理解的。

可是，說到這個般若的眞言，又想起距今剛剛一千七十六年之前，即天平寶宇二年八月所頒發的淳仁天皇的詔勅。在那詔勅中，說有這樣的話：

「摩訶般若波羅密多，是諸佛之母。若讀誦受持四句偈等，則所得福壽不可思

量。以之，天子念之，則兵革、災難，不入國中。庶人念之，則疾疫、癘氣，不入家中。斷惑獲祥，無過於此。宣告天下諸國，不論男女老少，口應靜默念誦般若波羅密多」。

這詔勅是出在『續日本紀』的第二十一卷中。要之，勅語的旨趣，上從一天萬乘的大君，下至一般的國民，大則爲天下國家，小則爲一身一家，如果沒有工夫讀誦一卷『心經』，最低限度，要唱念這個般若波羅密多的「咒文」。

如現在所說，原來「咒」或「眞言」或「陀羅尼」等，是所謂「於一字含千理」的。唯在一字中，尙且含有無量無邊的甚深意思，所以從古以來，不勉强把梵語加以翻譯。陀羅尼就照陀羅尼那樣，眞言就照眞言那樣，咒就照咒那樣的傳來，卽不管是陀羅尼，是眞言，是咒，都是神聖不可犯的佛之言敎，都是含有極深遠的甚深意思。所以把梵語的原音用漢字把他寫出來，不特意的去翻譯他。因而從古以來，一般對於這個般若的四句咒文，但求有無量的功德，不翻譯而就那樣的信而且誦！

然而，人類是很微妙的東西，把說不出來的東西，也要說給他聽聽，這就是人

類的癖性。總之，越說別看，越是想看；越說別聽，越是想聽。不特如此，如說別做，就更想做，這是人之常情。因此，般若的眞言也是這樣：其道理，不知是可以的，光照那樣念，就有功德，就有利益。說雖這樣說，但很多的人，是不答應的。「到底那是怎樣的意思呢」？「把理由不懂的東西，說要勉强而難得的讀誦，那豈不是不可能嗎」？當然，那也眞正不能說是完全沒有道理，因爲人類畢竟是有「思考的動物」，有思考的活動就是人類。對於這個意思，那個科學者，說了「人類是思考的蘆」這一句話。不特說得很有意義，而且非常有趣。眞的，人類是像生於水際的一種蘆葦那樣脆弱的東西。肉體，僅一滴的水，一發的彈丸，是很容易被斃的一種弱小的動物。然而，比方全世界都掛著武裝，要從人類之中奪取「思考」的這個心，那是不可能的。「人類是思考的蘆」，是深可尋味的一句話。好的思考呢？壞的思考呢？完全想好的呢？糊亂想壞的呢？不用說，既然是人類，「那是什麼呢」？「那是怎樣的道理呢」？「那爲什麼呢」？有這種種的思考，毋寧是當然的。那末，到底這個般若的四句咒文，是持有怎樣意思呢？如前所說，這是照梵語的原音寫下來的。如果以原語說，就是：揭諦（gate）、揭諦（gate）、波羅揭諦（

Paragate），波羅僧揭諦（Parasamgate），菩提薩婆訶（bodbisuaha）。這本來是不可翻的，現在假如勉强的翻譯過來，那最初的揭諦，就是「往於」的意思。所以，如果重說「揭諦」、「揭諦」，那就是「往於」、「往於」的意思。到底「往到什麼地方去呢」？那是其次的「波羅揭諦」的一語，就是「往那邊去」。可是「往那邊去」的這句話，又是怎樣的意思呢？那就是到彼岸的世界去。就是從迷的此岸，向悟的彼岸去。就是從凡夫的世界，到達佛的世界去。古人把這譯爲「後來入於圓寂」。「波羅僧揭諦」者，「波羅」，是說彼方的意思，「僧揭諦」，好像是說結合一起到達那兒的意思。因而，所謂「波羅僧揭諦」，就是凡夫到達佛的世界而成爲與佛在一起之意。最後，說到「菩提薩婆訶」。「菩提」就是覺，「薩婆訶」，是速疾、成就、滿足這些意思。不管在任何一個眞言的末了，大抵都附有這麼一句的。

以上大略的把這眞言的意思解釋過了。要之，在『心經』的最後，這個「揭諦揭諦」的四句眞言，我以爲像這樣的解釋就好了：「自己覺悟到彼岸去，使人亦覺悟到彼岸去，末了，普使一切的人皆去。由此，成就吾之覺道」。因而這四句的咒

文，不單是『心經』一部的骨目，眞髓；實在是八萬四千法門、五千七百餘卷的一切經典的眞髓、本質。如果換句話說，大小、顯密、聖道淨土、佛教一切宗派的教義，信條，完全含攝在這個眞言之中。因此，如把這個眞言的意思，從種種的角度，從種種的立場，應機臨時而說示之，卽是今日日本佛教的十三宗五十六派的建立。爲什麼呢？不用說，大乘佛教的精神，是「我等與衆生，皆共成佛道」的。是「同發菩提心，往生極樂國」的，因而，那決不是自己一人成佛，也決不是獨自一人往生，而是「皆共」的，「是同發菩提心」的。我們，由於理解這個眞言的意思，始深一層的明瞭『心經』是怎樣貴重的經典。不但如此，而且可以完全知道大乘佛教的眼目是在什麼地方。如弘法大師的：「眞言不思議，觀誦除無明。一字含千理，卽身證法如」。般若的眞言，才是眞正地不思議的。卽使光誦般若的眞言，也可除無明的煩惱而開悟的。「卽身證法如」，就是卽身成佛的意思。

漢譯的『心經』，到此就已結束。但梵語的原典，在這眞言之後，還有這麼一句話：（Iti Prajna paramitabrdayamsama Ptam）。把這翻譯過來，就成爲這樣的意思：「說是般若波羅密多心經終」。然這句話，有也可，沒有也可，是相同的

，所以玄奘三藏，特意把這省略，而唯於最後加上「般若心經」這一句話。

以上我這甚爲拙劣的講說，大抵是分爲十二回來講的。「心經是怎樣的經呢」？「心經是怎樣寫著的呢」？「心經爲什麼是天下第一的經典呢」？「爲什麼心經是很難得的呢」？像這些道理，都概略的說過了。不過，這種深奧的經典，如我淺學菲才的人來講，無論如何是不能夠使得諸位滿足的，關於這點，我自己十分的承認。不特如此，而且冒瀆這個貴重的『心經』價值，或也在所難免。古來在佛教中，有這樣的告誡說：「猥法而冒瀆法的罪，是值得死的」。在這意義之下，我恐怕就是值得死的一人吧？我就是要落到地獄去的一人吧？然而，我因此是滿足的。只要一人也好，如能眞正以聽這個『心經』的因緣，而把握這個『心經』之尊貴的意義與價值，那我就算是死了，也就沒有什麼遺憾！由廣播『心經』而死，毋寧說這是我的本願。像在八十歲被處流刑時的法然上人那樣的崇高態度，在我雖不敢希望能夠得到，但最低限度，如因這渺小的自己之死，而能在諸位的心內誕生，那就大出我的希望之外的幸福了。

古人大概這樣屢屢的說過：入佛教之門，就是信，就是信心，就是愛心。沒有

愛佛教而信佛教的心，到底是不能知道佛教的。合掌的心裏，南無的心裏，不論什麼，都是信心的記號，信仰的象徵。南無，決不是沒有南面之意。和尚讀經時，並不是唱俳句。南無實是歸依的意思，是歸命的精神，就是絕對的信賴對方而愛念的意思。然把那個南無的心，由形式而表示出來的，就是合掌，就是禮拜。古人教導說：「右佛、左我、合掌而拜，啊！可羨慕的南無一聲」！合掌的兩手：右手，是佛陀的世界，左手，才是衆生的我。由此，合這兩手，在於所生的南無精神。我們眞正的做到：在佛有我，在我有佛，始能得到安心。就算是有許多播音廣播，在沒有收音機的人，還不是等於沒有聽到廣播。然而，就算是有收音機的人，假如沒有插入開關，與沒有收音機的人，還不是相同的。能夠常恆不斷而不絕廣播的，是佛陀的般若說法，有了「合掌」的這種收音機，通過「南無」的這種電流，才能清楚的聽佛說法。不知是什麼緣故，我們總是徒然的從科學的立場看東西。因爲不聽，所以立刻就判斷的說沒有；因爲不看，所以立刻就判斷的說沒有。然而，看不見東西，並不表示沒有，而是因爲不看，所以好像是沒有；聽不見也並不表示是沒有，因爲是不聽，所以好像是沒有。不想見東西，不想聽東西，結果，與什麼東西都沒

有，是同樣的。

原來，機緣、契機、機會，總之，緣這東西是不可思議的。自古說有這麼一句話：「佛法難度無緣之人」。在沒有緣的人，無論怎麼樣，都是沒有辦法的。西諺有說：「機會，在前面是有毛的，在後是沒有毛的。機會來的時候，如把握住他，那就可以了，一旦讓他逃跑了，那他走得是很快的，就是古羅馬的至上之神，也不能把握住他」。世間的事情，完全是那樣的。在我們，待機會來，待時節的到來，待機的姿勢，是必要的。運氣，並不是睡到等的，最低限度，要努力來等待，假使有可說的人，如沒有可聽的人，那說就不可能；假使有可聽的人，如果沒有可說的人，那聽就不可能。說的人與聽的人，因緣和合相應的時候，始可以聽，才可以說。不管什麼事，在這世間上，統統是「緣」。然而那個緣，忽然而來，又忽然而去。因緣，一切是「一期一會」的。如果可聽的時候不聽，可味的時候不味，那就不論到什麼時候，既不能聽，又不能知。世間有句俗話說：「因急急的結婚而緩緩的後悔」。那未必限於結婚是這樣的。徒然的著急，是沒有用的。不管什麼時候，光與明日約束，必定永遠不能體味佛教的眞義，覺悟人生眞正的價值而死去。我們必

須隨順於因緣，趕快磨練般若的智慧，必可完全獲得眞正覺悟的世界。

這個時候，正是非常的時候，而且這個非常時期，並不限於來年、再來年。今後的日本，恐怕是要有個很長的，或者說是永久的非常時期。那不獨是日本，什麼國家，什麼社會，什麼人們，什麼時候，都將面臨非常時期。然應怎樣克服這個非常時期呢？說到那個方法，雖說是很多的，但打開非常時期的根本之道，是死的覺悟。爲國家、爲社會、爲人類，什麼時候，如果都有笑著而死的這種覺悟，那就有怎樣的非常時期到來也不要緊了。所以，雖說現在是非常時期，但若胡亂的悲觀，不用說，那是沒有志氣的。雖則那樣講，但若在什麼地方，吹起樂觀之風而大意起來，也是要不得的。希望不周章狼狽，不大意，大大方方地，穩穩當當地，在這非常時期處下去！

要之，問題並不是頭的問題，而是腹的問題；並不是道理或理論，而是心意、是精神、是實行、是實踐！根據正見而正精進，由正確的看法而主張正確生活的佛教，在現代的日本，到底是持有怎樣的效力呢？一次體驗般若之空的人，就是常常把那時候，那個地方，更爲好好生活下去的人。爲了人類，爲了世界，爲了國家，

希望我們始終眞摯地，尊貴地，沒有後悔地，把大家的生活，好好的生活下去！

末了，我對始終熱心來聽講『心經』的全國各位，懷著無限的感念。現在我專誠用這感謝之語，向諸位致謝，同時並向諸位，作最後的告別。再會！

譯校後言

心經，在佛教經典的流傳中，可說是流傳得最普徧的一部經。只要學過幾天佛法的，大概沒有不知道這心經的。本書的著者說：「如說到佛教的經典，必然的就聯想到心經，如果說到心經，也就必然的聯想到佛教」。由此可以想見本經弘傳之盛，流布之廣了！正因爲這樣，所以歷來學者，對此經的解釋，也就特別多，據近有人考究，集合中日兩國學者的解說，總在五六百種之多。在佛法的經典中，不管是大部的或小部的，可說沒有一部經的註釋，有心經這麼多。不消說，這麼多的註釋，不一定都能吻合經義，所以學者在參考各種解釋的時候，需要拿出高度的慧眼來，予以極深刻的抉擇，方不致胡亂的跟著別人的脚跟打轉，方能把握住經內的眞義！雖然如此，但不能說自古迄今，沒有一部好的註釋，實在說來，是有很多值得我們參考的註疏，問題在於我們如何抉擇就是了。既是這樣，我們有的是參考典籍，爲什麼還要翻譯日人的呢？關於這個，我得說明我的翻譯經過。

說到本書翻譯，經過是這樣的：四十一年冬，在我學習日文，約有半年光景，對

於所學文法，雖已略知梗概，但還不知如何運用，拿本日文書看看，簡直是莫名其妙，關凱圖老居士，爲使我能快閱讀日文書籍起見，就想替我講部日文作品，當時我手頭所有的，只有高神氏的「心經十二講」（原名般若心經講義，因分十二次講，每講爲一題，所以現在改爲此名），純粹是口語的，漢字又很少，於是就決定了以此爲課本。我爲增加我的學習興趣，就將逐日所學的試譯出來，關老看了，覺得很好，我就繼續的譯下去，譯到第九講，適覺生編者來索稿，乃交給他在覺生連載，不意竟然得到很好的反應：有人當面對我說，我讀了很多心經註解，總覺有些地方無法了解，可是讀了心經十二講後，以前感到不了解的，現在居然了解過來。心經，是諸部般若的心要，本來是很難講解的，心經十二講，講得這樣明白易解，眞是一部好的註解。有人來信對我說，自從讀了心經十二講，使我對心經有了新的認識，佛經的解說，能有像這樣的通俗，那對我們初學佛法的人，是有很大幫助的，將來如出單行本，敬祈惠我一冊！

外來的反應雖然如此，但當時並未打算出版，因我對於此書的內容，譯成的文字，都不感到太大的滿意，加以當時我正翻譯大乘佛教思想論，對於譯成的此書，已不

感到怎樣興趣，那裏還有餘暇，再來修改文字？後來幻生法師，爲促成此書的早日問世，爲不使關老的心血白費，願爲我對照日文校對一遍，並對文字略加增損，這樣，我才以大乘佛教思想論，代替心經十二講，在覺生發表。世事眞是難以逆料，比此書遲半年才譯成的大乘佛教思想論，已於本年國慶日出版了，而心經十二講，還未能與讀者見面，這眞是不可思議！

現由覺生社作爲覺生叢書出版，白衣居士將最後一校送我校閱，所以在校對之餘，不得不略述數言。此書在日，曾經再版數十次，銷售數萬冊，獲得廣大讀者的歡迎，成爲大衆的讀物！不過我得聲明的，就是本書的特色，唯在通俗明瞭，易於理解，對於初學者，是很有裨益的，至於說對經義有什麼特別發揮，或者說有什麼特殊高見，那是談不上的。讀者讀了本書，如覺不夠，還欲深一層的探求經義，敬請參考正聞學社出版的「般若波羅密多心經講記」，保證你有滿意的收穫，因該講記，不特也較通俗，且對經中所蘊蓄的甚深般若的理趣，有獨到的創見，精闢的發揮！

查本書的譯成，是由筆者與關老的合譯，就是關老譯語，筆者譯文，唯全文未經關老過目就是了。所以此書出版，作爲我們合作的一個紀念固可，作爲筆者個人的譯

書則不可！

譯書，照原書翻譯，這應該是沒有問題的，但有一兩個地方，我們曾略加增損：如第一講中，講到對於大小乘的看法，原著者特別强調大日本的愛護，我們把他改爲：「不論那一國國民，沒有不愛自己的祖國的……」。又如在第五講的最後，講到僧肇論師的死，與歷史事實不符，我就把他全部略去了。爲了忠實起見，不得不作如此聲明！

最後，在此向幻生法師及楊白衣居士致深深的謝意！

民國四十三年十一月十五日演培誌於臺灣佛教講習會教務室

財團法人佛陀教育基金會 敬贈