元音老人 著

心經抉隱

佛陀教育基金會 印贈

一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

——恭錄自《印光大師文鈔三編卷四：靈巖山寺念誦儀規題辭》

心經抉隱目錄

前言……007

般若波羅蜜多心經……011

甲、緒說……012

壹、佛的契機契理之教……012

一．華嚴時……012

二．阿含時……013

三．方等時……013

四．般若時……014

五．法華涅槃時……016

貳、諸法皆空，不住相故，無所得故。……016

一．為什麼佛說法四十九年，未曾說過一字？……017

二．佛經是標月之指，是學佛修道的方向和路……026

參、《心經》的五重玄義……039
一．釋名……042
二．顯體……056
三．明宗……057
四．辨用……062
五．判教相……069
肆、譯經人……070
乙、正說　經文……076
一、總持分……076
觀自在菩薩。……077
行深般若波羅蜜多。……094
時照見五蘊皆空。……095
度一切苦厄。……124
二、色空分……131
舍利子！……131
色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。……133

受想行識，亦復如是。……148
三、本來分……182
舍利子！是諸法空相。不生不滅，不垢不淨，不增不減。……182
四、法用分……209
是故空中無色，無受想行識。……210
無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。……210
無眼界，乃至無意識界。……213
無無明，亦無無明盡。乃至無老死，亦無老死盡。……238
無苦集滅道。……250
無智亦無得。……264
以無所得故。……265
五、果德分……266
菩提薩埵。……266
依般若波羅蜜多故。……267
心無罣礙。……268
無罣礙故，無有恐怖。……269

遠離顛倒夢想。……270
究竟涅槃。……272
三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。……273
六、證知分……274
故知般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。……274
七、秘密分……276
故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。……276
小結……277

前言

❶伏以：

實際理地，了無生佛之名；修持門中，方有凡聖之差。心性本淨，因執取而煩惑叢生；妄相原空，由覺照而真常絕待。隨緣不變，十界之升沉迥異；不變隨緣，一心之體用無殊。雖此心此理含生共具，然徹悟徹證非覺莫屬。芸芸眾生以執迷而未悟，故長劫輪回於六道之中，苦不堪言。

中天調御釋迦世尊，塵點劫前早成正覺。泯三際而住寂光，常享四德；憐九界而示受生，頻垂八相。依九界百八種心性，演三藏十二部妙法。大器，則直示一真法界，使之無住生心，以迄斷惑證真；小根，則詳談三世因果，令其趨吉避凶，而為入道方便。小乘聖者，舊業已消，梵行已立，所作已辦，住涅槃城而不受後有；大乘菩薩，深信不疑，切願不退，力行不息，涉生死海以廣度眾生。

東土福因成就，解脫緣熟，故感大教東漸，祖師西來。止觀五曰：「元古混沌，未宜出世。邊表根性，不感佛興。我遣三聖，化彼真丹，禮義先開，大小乘經然後可信。真丹既然，十方亦爾。」《清淨法行經》云：「月光菩薩，彼稱顏回；光淨菩薩，彼稱仲尼；迦葉菩薩，彼稱老子。」仲尼以敦倫盡分為懷，老子則掊擊爾智；菩薩以

普度眾生為願，如來則蕩滌其心。先培植道德文明，開拓大乘氣象；後攝入大圓覺海，咸令頓證無生。世尊以無量方便教化天下，善巧之至。復以無量方便傳承付囑，成就末世群生。

太師公大愚阿闍黎，晚清示生於武漢李家。心地夙慧深植，嘗飽讀聖賢諸書，以才華橫溢，曾問政事；目睹軍閥不仁，而導致生靈塗炭，乃痛心疾首，憤而出家。修淨土法門於廬山東林，苦行般舟三昧，拼死打破幻裏幻迷境；感普賢菩薩於定中現身，授以六印一咒，灌頂傳付心中心密法。依菩薩指示，一檢大藏，果獲心密本續；持心中心密法，苦修七年，深證悉地，開創印心法門。略示神通，為攝受當機眾生；盡掃玄妙，以指歸真如本性。胸懷博大，太虛飲光消契闊；法門精深，幽谷回聲話晚煙。後留詩歸隱，至今不知所終。

師公仁知阿闍黎，姓王名宰基字驤陸。示生於海鹽書香之家，宅心仁厚；泛遊於道德文章之海，虔信佛乘。初廣求各宗精義，念佛參禪，未敢自信有把鼻；後追隨大愚祖師，修持心密，豁然開朗得明心。承祖師心髓，深契無上密意；創印心精舍，接引有緣群生。熔禪、淨、密於一爐，掃除門戶分列之偏狹劣見；會宗、教、律為一體，開示眾生本具之如來藏心。楷定印心宗旨：以般若為宗，以總持為法，以淨土為歸。一期化緣事畢，人天眼滅，般若舟沉，於本世紀五十年代圓寂。

師尊元音阿闍黎，名鐘鼎，本世紀初示生於安徽合肥李家。幼讀孔孟遺教，究生死恍失所在；少就現代學堂，讀般若似曾相識。聞嘉佑禪寺一棒鐘聲，塵囂頓失；受悟道高僧一椎木魚，起滅隨無。因發心學佛，不事婚娶；為奉養老母，未能出家。禮興慈和尚學天台，綿密持執彌陀聖號；隨古農居士習唯識，深入研究台教綱宗。親近應慈大德學華嚴參禪，忽感人身頓失，光明朗照；追隨仁知上師修心密打座，頓證虛空粉碎，大地平沉。蒙諸佛菩薩護念，瑞相屢現；參大愚祖師問答，妙語連珠。受金剛阿闍黎灌頂，尊列師位；應各地參學者敦請，開示佛乘。

師尊以九十餘歲高齡，力倡明心見性。東至黑吉遼，西到雲貴川，南始湘粵閩，北迄陝甘青，足跡遍及全國各地。美、德、法、日本、加拿大等海外學子，亦多有慕名來歸。不辭辛勞，代佛宣化，因弘法而忘我；豈避譏嫌，撰著論述，以廣開明心見性方便門。《略論明心見性》面世，啟教界以悟入為根本，振聾發聵；《佛法修證心要》出版，示學人行真修之大道，刻骨銘心。

般若乃修行之眼目，佛法三藏十二部皆在裏許；心經是般若之精華，大典一函六百卷盡攝其中。十方菩薩，由此啟揚根本大教；三世諸佛，從斯開示無上法輪。《般若波羅蜜多心經》乃佛法經典之核心，故得「心經」之名。師尊應敦請而開示經義，有聽者發心，錄入磁帶；學人聽錄音以翻成文字，經師尊審閱，整理成書。即本書《心

經抉隱》所由來也。

公元一九九七年歲次丁丑　後學弟子齊志軍沐手敬書

般若波羅蜜多心經

唐三藏法師玄奘奉詔譯

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多，時照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。舍利子！是諸法空相。不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡。乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

甲、緒說

今天，剛好是觀世音菩薩聖誕之期，有不少同志邀我講一講《心經》的大意，這確是一個無上的勝緣。在未講《心經》之前，先說一說《心經》的來龍去脈，《心經》裏所含的精義和佛法、佛經的真諦所在，讓大家先有一個正確的概念，然後再細細地演講經文，就容易明白《心經》的真正意旨，真正得到《心經》的勝義，從而受持《心經》，親證本來面目。

ㄧ壹、佛的契機契理之教

佛說法四十九年，說圓說偏，說頓說漸，無非都是隨著眾生不同的根基、不同的機緣而方便應病與藥。眾生需要佛法，同樣，佛法也離不開眾生。就像藥是為治病而設的，離開了病，藥則無任何價值了。佛完全是為了治療眾生的疾病（心病），而應緣說教的，所以每個時期，說的法都不同。這是因為眾生的病各不相同，要醫好病，醫生用的藥也不應該相同。所以，佛的教化是契機契理之教。佛說法四十九年，共分五時而說。

一、華嚴時

第一時說法是華嚴時。猶如太陽初出時，只照高山，就像我們所說的須彌山。這是佛初成道三七日，為大菩薩講說的大法，說《大方廣佛華嚴經》，轉根本無上法輪，度大菩薩。《華嚴經》是佛稱性極談，小乘根基的人接受不了。所以，教下的大菩薩把第一時說法比喻為生的牛奶。生的牛奶大人能吃，小孩不能吃。因為小孩的消化能力弱，喝了生牛奶要拉肚子。雖然牛奶是寶貴的東西，能滋養人的生命，猶如佛說的法能滋養我們的慧命，但小根性人接受不了，就如小孩喝生牛奶要拉肚子一樣。

二、阿含時

第二時說法是阿含時。這個時候，太陽可以照射到比較低的山了。佛看到小根性人不能接受大乘法，由是因緣，佛在鹿野苑等處，於十二年中，為小根性人說小乘《阿含經》，講說四諦、十二因緣等教理，度聲聞、緣覺乘人。「阿含」就是我們中國人所說的「無比」，是「無可比擬」的意思，就是說世上一切法再寶貝也比不上佛法。為什麼呢？世上任何寶貝只能暫用一時，都是虛幻不實的。而佛法是無上之寶。眾生聽到、受持後，照它修行，就能超出生死輪回，所以是無上的大寶貝。教下菩薩把它比做「酪」，比喻把生的牛奶釀製成乳酪，小孩就能吃了，吃下去不會拉肚子。

三、方等時

第三時說法是方等時。「方」就是方便、方正、廣大，「等」就是平等、均等、等持。意思是說：佛說法不是有實法與人，而是應病與藥，是方便的。所以佛說了八萬四千法門，法法平等，無有高下。這是佛繼阿含時後，於八年中，引小入大，為大乘初門菩薩講維摩詰等經。這時猶如太陽照到高原了，就像我們中國的青康藏高原一樣。這時說法，就比酪更進一步了，由酪成酥了，就是西藏人喝的酥油茶之「酥」。但這個酥比量為「生酥」，味道還不太好。

四、般若時

第四時說法是般若時。般若是梵文，是古印度語。它的意思很豐富，我們中國沒有能包含「般若」所含廣義的詞語來代替它，所以用音譯。字是漢字，音是梵音。在翻譯經文的時候，玄奘法師定有五種不翻之規，因翻之亦不明本意，所以就音譯。（一）秘密不翻。如「陀羅尼」，即咒語，就是總持，總一切法，持無量義，一切法都包括了，含攝無量無邊的意義。所以，一切咒語都不翻。（二）多義不翻。如「薄伽梵」，薄伽梵有六義，我們通常就曉得薄伽梵是佛，代表佛名。（三）此方所無不翻。就是我們這裏沒有這個詞。如「閻浮提」、「迦陵頻伽」。迦陵頻伽就是《彌陀經》裏所講的一種鳥，它的叫聲非常好聽。（四）順古不翻。延用已久，成了習慣語。（五）尊重不翻。無上莊重之意，如「阿羅漢」、「菩提」等，都是尊重之故。

「般若」意義很廣，單把它講成是智慧或大智慧都不盡其義，意思並沒有包括淨盡，表達得並不完善，所以不翻。佛說法四十九年，講般若就講了二十二年，共有八大部，總結歸納為《大般若經》，有六百卷之多。《心經》就是從六百卷《大般若經》中節選出來的，言簡意賅，只有二百六十個字。文字雖然很少，但義理非常完備、深刻，內涵非常豐富。六百卷《大般若經》的要義都攝盡無遺，全都收攝、概括在裏面了。所以，《心經》是《大般若經》的心髓、精華。

因為佛性是無形無相、無法表達、不可名狀的，不能用名來名、無法用相來相。所以般若時說教用二權一實，即兩種權巧、一種實法。「權」者，乃善巧方便。兩種權巧：一種是隨著眾生的根基而說義理；一種是要把佛的智慧本懷善巧地、暢所欲言地宣抒出來，就是用眾生容易理解的東西來比喻不易理解的東西，而善巧方便地說教。「實」者，是真實說法，說真實佛法，說一乘法，直指我們的佛性、真如實相、諸法空理。華嚴時屬實法，阿含時、方等時屬權法，法華涅槃時屬實法，只有般若時是權實並用，所以般若時說法有承前啟後的作用。又因為般若為佛法之心髓、成佛之指南，佛在一代時教五時說法中，都沒有離開般若，故般若法既通前又通後。這個時候猶如太陽高升，廣照平原大地。教下比喻為「熟酥」，就是這個「酥」由生轉熟了，味道更好了，這是對大菩薩說的。

五、法華涅槃時

第五時說法是法華涅槃時。這個時候法運將要圓滿，就像日落西山，佛將要圓寂涅槃了。教下比作是「醍醐」。醍醐上味，是奶味中最好最好的。為什麼比作是醍醐上味呢？因為佛在最後八年中，說《妙法蓮華經》等法，純實無權，不說別的法，不講權法，唯有一乘法。佛在法華會上，為說諸法實相之理，會三乘歸一佛乘。不管在會人的根性如何，不問他們能否接受，稱性極談，暢宣本懷，說真實佛法。因為佛快要入滅了，沒有時間了，只有真實說法，佛法才能圓滿。

佛當時指出：「一切眾生都是佛。」小根性人不相信，不能接受。「哎呀，怎麼一切眾生都是佛呢？我們小乘聖人不知苦修了多少世，才只是證得個阿羅漢果。眾生既未證到菩薩，更未證到佛，怎麼會一切眾生都是佛呢？」所以不相信。當下就有五千人退席了。法華勝會之後，佛在拘尸那城娑羅雙樹間，於一晝夜說《大般涅槃經》後，就涅槃圓寂了。

貳、諸法皆空，不住相故，無所得故。

佛在五時說法中，無不是根據眾生的根性和機緣應病與藥的，所以應緣說法，而無定法。為了使眾生不誤解佛法，不執著在經文的字句名相上，佛說：「吾四十九年

住世，未曾說一字。」一個字也沒有說到，表示諸法實相是當體即空，自性本如，一切不可得。沒有說過一個字，這正是圓滿的極談、佛果的極說。我們在這裏不妨和大家一起仔細地分析一下：

一、為什麼佛說法四十九年，未曾說過一字？

（一）報身、化身是有相的，不是真佛，亦非說法者。有言說的法皆是假法。法身實相，是無相的。真說法者，不說為說故。

佛有法身、報身、化身三身。化身是佛應眾生機緣而顯現的應身，是我們大家都能看得見的色身、肉身。化身說法是用嘴巴講、用口說，或是寫出經文，通過語言文字的表達來說法，這些都是有相的。報身是佛的智慧身、光明身，是佛在因地修行，積累的智慧功德，是福德莊嚴、不可思議的光明大報身。報身有兩種：一種是自受用報身，是佛自己受用的內證法樂之身；另一種是他受用報身，是佛慈悲，為攝引菩薩向上而顯現的光明報身，就像經上所說的佛之丈六金身。菩薩看到佛有這樣好的光明報身，發心也要取得像佛一樣的好報身，所以就促進、鼓勵他們積極向上，精進用功。報身說法不是用嘴巴講，而是放光顯瑞。《楞嚴經》說得很清楚：佛頂上現的化佛在光中說咒，佛按指放光，照到十方諸大菩薩，十方諸大菩薩也放光照佛，等等。有光

明就有相，所以智慧光明身也是有相的。

《金剛經》說：「凡所有相，皆是虛妄。」凡有相顯示，都不是真實的，都是虛假的。報身、化身都是有相之身，既然是有相的，就都是幻化的。幻化身說的法，當然是幻化法，不是真法。眾生不認自己的本命元辰，迷惑顛倒，著在相上，造業受報，所以生死輪回也不是真的，而是虛幻不實的。那麼，對虛幻的眾生說虛幻的法，只不過是方便應用而已。所以，報化非真佛，亦非說法者，說的法也不是真法。

法身又名自性身或法性身，是佛的真身，以正法為體，是無相的實相。既是無相，就不能跟哪樣東西相比，所以無法可說。即或想盡辦法，也說不到它。所以真法以不說為說，無所說是名真說。故《金剛經》云：「如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。」

從前，須菩提尊者在山洞裏靜坐。諸天雨花供養，讚嘆須菩提善說般若。須菩提說：「我於般若未嘗說一字，云何讚嘆？」天帝說：「如是。尊者無說，我乃無聞。無說無聞，是真說般若。」可見真正說法是「大音希聲」的，頂大的聲音是無聲之聲，是一般人聽不到的。

講到這裏，我們要談談化身、報身、法身三個身究竟是怎麼一回事。大家一般都認為，只有佛才具法、報、化三身，我們凡夫望塵莫及，是沒有法、報、化三身的。

而要想證成法、報、化三身，還需要等三大阿僧祇劫，修成果地佛之後，才能圓滿俱足。實際上，我們就是在凡夫地，這法、報、化三身也一點不缺。為什麼這樣說呢？所謂清淨法身，就是當我們一念不生時，了了分明、非同木石的靈知。它是無形無相、無實無虛、不來不去、不生不滅、不垢不淨、不增不減、人人具有的天真本性。所謂圓滿報身，就是我們的智慧。這個智慧就是光明，是能夠知道事情怎麼做、工作怎麼完成、怎麼待人接物等等的智慧光明身。所謂千百億的變化之身，就是我們的作用。我們能講道理，研究科學，創造發明，能生產製造各種東西。那麼所創造、建立、生產出來的事事物物都是我們的化身。但是，一般人不明了，錯認為肉身是我，把肉身以外的東西認為是我所有。其實，這個肉體不是真我，只是真我的房子，真我的住所。它不是主人公，是僕人。真我（即自性）才是真正的主人。世上的一切事物，一切形色都是我的化身顯現，都是我的變化所作，皆是化身。因此，只要我們能認識到自己的本性，就是認識到了自己本身所具有的真正的佛。天真佛性眾生皆具，無所欠缺，不是只人有而異類沒有。你能夠了悟明白，這一念清淨心光，即本體空分，是法身佛；一念無分別心光，即本體顯了分，是報身佛；一念無差別心光，即一切現相俱是本性所變現，是化身佛。你能夠如是了悟明白，精進修行，在事境上勤加鍛煉，除盡執相的妄習，進而度化眾生，積累功德，圓證菩提。這才是真正的皈依佛法僧三寶。

（二）真如實相，無可言說。

「真」是真實不虛，「如」是如常不變。真如為萬法之體，在染在淨，其性不改不變，故曰真如，即眾生真實如如不動之本來面目，亦是一切眾生應緣起用的靈妙真心，亦稱佛性、法性、自性等。佛說的八萬四千法門，都是他親證的本來如是之境，非是創說，或是說了之後才有的。這樣，雖說亦同未說，即一字未說。

佛性是無形無相的，故不可名狀，絕念離知。不是用言說可以說到的，所以叫「言語道斷」；也不是用我們的思想、推理、想像所能得到的，所以叫「心行處滅」。言語說不到，情識不能及，不可言說，說了即不是，所以「動念即乖，舉心即錯」。只有言語道斷，心行處滅，才能相應。

佛最後在靈山一會，拈花示眾。他不講話，只把天人供養的花拈起來，舉示大眾。這時候，在會的人很多，天上的、人間的，都不知道是怎麼一回事—天人罔措。只有迦葉尊者會心微笑相應。（摩訶迦葉尊者心領神會，契入佛的提示，微微一笑，與佛心心相印。）佛立即宣告說：「吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門，不立文字、教外別傳，付於摩訶迦葉。」從斯開創了禪宗法門。這是直指人心、見性成佛的圓頓法門，不是四禪八定的漸次禪定法。所以，無言說可表，無文字可立。

（三）佛示涅槃相，意表真心不生不滅，不動不搖，離於言說，方證實相。

只要我們安住不動，不為境轉，不著一切相，離諸戲論，實相當即現前。

佛說《涅槃經》一晝夜之後，就入涅槃了。佛教講的涅槃並不是指人死亡了，細細地講有四種涅槃：

第一、自性涅槃：就是一切眾生，不論飛禽走獸、蠢動含靈，都是有佛性的，都有覺性。它是不生不滅的。佛性並不因有了肉體軀殼而生，也不因肉體毀壞了而亡，它是不生不滅的。在你生命未形成之前，它是如此；在你降生之後，它也是如此；乃至死亡之後，它仍是如此。它是不生不滅、不來不去、不動不搖、不垢不淨的，這就是涅槃。其意就是寂滅輕安，不生不滅。所謂寂滅，並不是死亡，而是不生不滅。只要心不生不滅，寂滅就現前，就證了涅槃妙果。我們學佛修法就是要證到涅槃。

第二、有餘涅槃：是小乘聖人所修所證之果。芸芸眾生執著於我。有我這個人，我就要享受，吃得好，喝得好，穿得好，住得好，貪得無厭，造業受報。由於被善惡業所感，其壽命即有分限，其身形亦有段別。或為人身，或為天人，或為修羅，或為餓鬼，或為畜牲，或到地獄，在六道中輪回不已，不得出頭，故其生死為分段生死。小乘聖人，總認為有法可得、有道可修、有生死可了、有涅槃可證，這叫法執。他們斷六根時，我執已滅，「人我」已了，善惡不著，所以能夠出六道輪回，了分段生死。但他們入於大我，執著法身的四大種性為我。同時，羅漢執著於苦集滅道四諦法，辟

支佛又執著十二因緣法。法執未了，思想上不免有一生一滅的變易，意境上即不得安穩受用。吾人修道，由迷轉悟，由凡夫而羅漢、菩薩，每一意境的轉化，恰如一度生死。此意轉而非形遷的變化，即變易生死。小乘聖者還有變易生死在，尚留有尾巴，所以叫有餘涅槃。

第三、無餘涅槃：分段生死和變易生死都了了，有漏之因都淨盡了，也叫做「漏盡通」，這就是無餘涅槃。

第四、無所住處涅槃。這裏有個問題。我們活著的時候，因為有個肉體在，總須有個寄托處，心裏不免想：一旦一口氣上不來了，四大分散了，到什麼地方安身立命呢？修淨土宗的人說：「我們到西方極樂世界，往生西方去了。我們依靠阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩再去修證，我們是有地方去的。你們修禪宗和密宗的，將來到哪裏去呢？」這是佛教徒的一個大問題。我們假如能把這個問題弄清楚，學習佛教經典就比較容易理解了。因為佛說法，就是要解決這個生死大問題。

前面說了，自性是不生不滅的。所以，生無所生，死無所死。之所以有生死，無不是我們的執著在作怪。活著的時候，把一切都妄以為實有。人身、家庭、金錢、物質、名利、地位等等，樣樣都想追求，都要貪取、占有。於是執著外來的境界，心隨境界轉，有取有捨，有愛有憎，所有的一切，都種在你的八識裏了。這個第八識，叫

阿賴耶識，是儲藏識。所有一切好的種子、壞的種子，生滅與不生滅，都儲藏在這個倉庫裏。

一旦人死了，肉體已壞了，四大分散了，這個身體不能用了，房子壞了，要搬家了。這個時候，因執我故，就生出了中陰身。中陰身者，就是原來的肉身已壞了，人已死了，而未來的身體還未形成，還沒投胎轉生，就在這中間時期，第七識末那識—我執，執著了有我，就有我身，於是由意生出一個虛幻縹緲之身，叫中陰身。人身肉體是以地大為主，是沉濁的。而中陰身是以風大為主，是縹緲的。因為沒肉身包裹它，它有五通。因造業受報，業力所感之故，隨生前所造的善惡業而分別遮蔽了好或壞的地方，顯現出相應的或好或壞的境界。這時八識裏的種子都翻騰出來了。過去因執著得厲害，現在見了境界、影相，就隨之心動、追逐、執取，於是又在相應的六道中轉生了。因此，追究生死的根本原因，就是一念妄動，執著事相，執取境界，而落入相應的業果中。

如果我們現在時時鍛煉自心，曉得一切色相，一切境界都是空花水月，都是妄想現前，不去追逐，不去貪求，不去執取，心都空淨了，那麼一旦這肉體損壞時，四大分散了，這八識心王出來之後即能做主，不隨境轉而不入胎胞。因此，我們修法用功，就須於活著的時候加緊努力，提高警惕，認清一切色相皆如夢幻，不執取追逐，而現

證菩提。活著時即瀟洒自在，死後任他幻境變現，也無心可動。若如此，即能大放光明，朗照十方，來去自由，而隨緣赴感，無不自在了。這種不受環境支配，不為業轉的成就作略，才是真了生死。此謂之「無所住處涅槃」。

所以說，淨土不只是西方，東、南、西、北，四維上下無不是佛世界，無不是淨土。只因我們心光不圓，不能朗照，所以不見。如果我們心空不著相，光明朗照，即能十方淨土一時齊彰。忉利天王的宮殿裏，掛著一個幢，叫因陀羅網，是用寶珠結成的。一顆顆寶珠彼此放光相照、相攝，交相輝映，沒有妨礙，就像是佛與佛心心相映，光光相照，沒有妨礙一樣。我們眾生的心也是如此。只要能一切放下，就得大自在了。這時，就不會再問「要到什麼地方去」了。我們有了身體，就像是有個東西一樣，有東西就要有個地方來安置。如果徹底究竟了，什麼東西都沒有了，還找什麼地方來擺放，找什麼地方來安置呢？我們已曉得了法身是無形無相的，是沒有東西的，那還要有什麼住所、什麼地方呢？講到報身，報身是一大光明藏，光明雖有相，但這光明是無住的。講到化身，化身是為度眾生而設施變現的，用來度有緣眾生。什麼地方有緣，就到什麼地方去。所以，一切處都是圓融無礙的。

佛講《涅槃經》，就是昭示大眾，佛沒有入涅槃而不動，雖似去了，但未離開眾生，還在大眾中弘法利生。心淨眼淨者，時時處處都能見到佛。若是妄心垢染，就見

不到佛。所以我們修法，必須心安清淨，方能時時刻刻見如來。《金剛經》說：「信心清淨，則生實相。」所以，佛示涅槃相給眾生看，正是真心妙用的顯現。就是叫我們不要執著事相，不要隨境轉，不要妄動。妄心果能不動，實相就現前了。

真心本來是不生不滅的，但並不是死在那裏不動。不生不滅是真心的本質，但它靈妙無比，能隨緣起萬千妙用。所以我們說心不要動，只是不妄動，不隨物境轉，不執取物，不貪求物，而不是不起用。當你要做某一件事，處理某一個問題，要把它處理得恰到好處，圓滿成就，你就要思考，就要設計，心不動是不行的。心不動，你話說不出來，事情也做不成。但是，我們在說話做事時，心念雖動，卻不往心裏去，動而不動，這就是真心應緣起用。所以，學佛修道，要有成就，既須起用，又須隨時觀照，不隨境轉。說話辦事時，就像不是自己說的、不是自己做的，而像是別人說的、別人做的；做過之後，就像未曾做過一樣，這方是真正的無心、真正的涅槃。懶融禪師說得好：「恰恰用心時，恰恰無心用，無心恰恰用，當用恰恰無。」就是我們正當起念用心時，卻沒有心來用。也就是說，我們的心不隨著物境轉，儘管用，用而不用。這就是真心應緣起用、真心妙用啊！

佛在世間說法的時候，就經常說：佛法離一切相，離文字相，離言說相，離心緣相。這就是表示佛法是無有實法的法、不著相的法。佛付法給摩訶迦葉的偈子說：「法

本法無法，無法法亦法，今付無法時，法法何曾法。」「法本法無法」，意思是一切心法根本就沒有實法，都是應病與藥、隨機假設的，所以雖有而無。「無法法亦法」，雖然無法，但是假用不無。譬如，世界宛然有，身體宛然有，衣食住行等等也統統都不是沒有，而且各個都能夠派上用場。說個無法還是不曾離法。「今付無法時」，因佛法是應病與藥的，雖有而無、雖無而有，所以現在傳付這個法的時候，「法法何曾法」。千法萬法，八萬四千法門，儘管說了這麼多，但最終一法也不可得。這就明示我們這不實不虛、不即不離、非空非有、非有非空的妙用真心了。所以，經文不過是進入佛法的門戶，是入佛的路徑。而要入這個門戶，又必以究讀經文為先導。但千萬不要以此而誤認為經文是實法，而執著於經文。下面我們講講佛經。

二、佛經是標月之指，是學佛修道的方向和路徑。

前面我們從教理上闡述了佛性是無可言說、無相可表的。但是，如果離開了語言文字的表達，人們又怎能了解和認識佛性呢？又如何修持證果呢？所以，雖無所說，但又不離言說、不廢言說。依文則易明義理。文僅為表法方便故。因此，兩千多年來，佛教的三藏十二部經一直廣泛流傳著。但是，雖然有說，還是無說。為什麼呢？因為諸法皆空，無有自性，皆不可得，以不住相故，不執著故。所以說，一切經文不過是標月之指，是指示月亮的指標，但不是月亮，只是指標我們明心見性的方向和路徑。

因此，我們聽講或看經文時要見月忘指、得意忘言，要了解和明白經文的真正意旨，攝取它的精義，從有言說證入無言說之境。而不要執著經文的名相語句，記言記語，更不要執著名相語句的玄妙，來專門研究它。不然就等於讀書做學問，不是學佛了。我們學佛最要緊的是行，照著佛經所講的義理和方法去實行，這樣才能真正得到受用。

但是，佛經義理深邃，大根性的人能夠一目了然，也能夠依之進修。而中下根的人，就不容易理解了。非但不識月亮，也不明白什麼叫指。指標都不明白，哪裏可以順著指標所指的方向見到月亮呢？所以，必須先對經文細細地研究，通達了，然後才能進修。但是，對現在人來講，研究佛經又有不少障礙：佛經是古文體，是文言文，它的語法、文句的結構及表達的方式與現代語法不太相同；經文都是繁體字，現在我們使用的均是簡化字；而且經文中有些字現在已極少使用或不使用了，晦澀難懂；經文還有一些專用名詞和術語以及外來用語，等等。所有這些，無不成為修學者的障礙。倘若不經細細地講解或註釋，一般人是不易明白經文的玄旨所在。因此之故，教下的菩薩們就大施方便，為經文加註釋，講解或翻為語體文，使修學者先明白標月之指，明白這個指標是個什麼東西，是怎麼一回事，再從指標所指示的方向和路徑，用功修持，前進不息，才可以見到明月，見到我們的佛性。

說到這裏我們就要先談談在修法中常見的幾種錯誤：

（一）很多人誤會了佛經上所說的功德相。誦這個經有什麼功德，誦那個經有什麼功德。大家聽到或看到後，著了功德相，一天到晚忙不過來，這個經誦誦，那個經念念。因為趕任務，誦經的時候誦得快，很傷氣。結果，修行沒有修好，毛病倒弄出來了，身體搞壞了。這是誤解了功德之故。功德不在白紙黑字的經文上，而在我們的心中。我們誦經明白了佛所說的義理，明白了修行的方法，然後，我們就照著這個義理和方法去實行，才能從凡夫而跨入佛境。這才是大功德！假如我們光是念、光是誦，而不知佛經的義理，不明白怎麼修法，仍舊在凡夫位踏步不前，那功德從何而來呢？

還有的人雖然懂得了一些義理，卻不肯去實行，不肯去修，只當學問來研究，也是毫無用處的。王陽明先生說：「知而不行，是為不知；行而不知，可以致知。」可見行的重要。只鑽研或唱念經文而不事修持，是毫無功德可言的。其次，對於「功德」二字，須有正確的理解。所謂功者是事功，是一種力量，完成一種事業的力量。我們中國人造字是很有講究的。功德的「功」，是工作的「工」加一個力量的「力」，就是我們行事的力量、完成事業的力量。我們由凡夫圓成佛果，不是一個偉大事業的告成嗎？不是一種豐碩事功的完備嗎？如果光是念念誦誦，幾時能成佛呢？功德的「德」，是德被大千。譬如，一句罵人話，說你這個人缺德，就是指你做了損人利己

的壞事。我們要度眾生，有益於眾生，為人類造福，這就是大德。但是，如果我們沒有修成佛果，怎麼去度眾生呢？怎麼能夠利益眾生呢？譬如：一個人掉到江裏快淹死了，而你又不會游泳，也不懂救生術，你怎麼下去救他呢？你不能救他，那麼你的德又在什麼地方呢？所以我們必須照佛經所說的義理去實行，勇猛精進，才能成就佛果，才能度眾生。先自救後救人，先自度後度他。只有自己得度、得救了，才能談得上救他人、度他人。

前面我們已講了，經文是治病的藥，所以，千萬不要執著在念誦經文的功德相上。更不要把經念一遍，點個紅點點，念滿多少遍，點滿多少紅點，最後把紙燒了，記個什麼功德。不要把念誦的經文作為存單寄庫。我們學佛是為了了生死，而不是談什麼功德的。一著功德相，即成窠臼，生死不能了了。

（二）還有人認為：既然佛法講一切都是空，一切都不要執著，一切都要放下，那麼就什麼也不要做了。把佛法看成是消極的。錯了！佛法是積極的，是無為而無所不為的。

所謂空者，就是把你的妄心空掉，把你的貪取心空掉，把你的自私心滅掉。我們這個世界上的人，妄想執著，顛倒迷癡而不自知，貪和瞋都是因癡而來的。沒有智慧叫癡。因沒有智慧之故，就不知道什麼是真，什麼是假，往往是認妄為真，把假相當

作實有，猶如烏雲遮日，光明被覆蓋了，於是貪得無厭，追逐外境，造業受報，冤冤枉枉地受生死輪回之苦。更有甚者，妄動胡為，造殺、盜、淫種種黑業，而感得地獄、餓鬼、畜生的惡果。佛法能度我們出離生死苦海，得大自在。我們就要按照佛經所指導的真理去修行，把我們的迷癡、妄想、無明都去掉，恢復本來不生不滅、不垢不淨、不增不減的真心。

何為真呢？其實妄即是真。因妄以真起，有真才有妄，如果沒有真，怎麼能起妄呢？譬如，必須有水，風一吹才起波浪。假如沒有水，風再吹，波浪從何而起呢？這個真不在別處，就在妄處！真和妄是同一個東西，正如波浪仍是水一樣。因此，我們只要一轉念，不著相，妄就變成真了。因為我們不識真性，所以才被迷妄所遮，妄動不停。一旦明悟一心，息下狂心，就是菩提。心本無所生。既無所生，何有真、妄之分呢？就因為我們執著了法相，認為世間一切相，形形色色都是有，才分別這好那醜、這真那假。假如你知道一切相都空無自性，宛如空花水月，不是真實的，無可執取而徹底放捨，你就於離念處荐取真心，就路回家，不復有真、妄之分了。所以真和妄，不過是一時相對的權說，不要認為一定實有。真尚沒有，哪裏有妄呢？佛經在講到這個真心和妄心的時候，有許多人就搞不清楚。

玄沙禪師是宗下的大德。他作了一個偈子：「學道之人不識真，只為從來認識

神，無始劫來生死本，癡人喚作本來人。」這個偈子一出，大家都慌了。識神是我們所說的魂靈，是假的、是妄心。真如是佛性，是真實不動的。所以不能把識神當作真如，你必須分別清楚，弄錯了，就生死不了。於是，大家就起了紛爭，識神和真如究竟相差多少？一般人至此都不敢問津了。真如和識神相差太遠了，真如是佛性，是不生不滅的；識神是假的，是生生滅滅的。二者怎能相提並論呢？真實講來，識神就是真如，真如就是識神。正像前面已經講過的，水就是波，水被風吹了，或被什麼東西鼓蕩就成了波，而波浪本身就是水。沒有水，波怎麼會起呢？離開了水，波也就沒有了。這波浪就比方為識神，是動的，一時生起，一時滅掉，是有生滅的，以動為相。水比方為佛性，始終是平靜的，不是動相，而是靜相。二者看起來是兩回事，其實是一回事，因為二者皆以濕為體。

既然我們曉得了佛性和識神、真心和妄心究竟是怎麼一回事，那麼，我們何妨利用識神、妄心，處處起用呢？假如我們像泥塑木雕一樣坐在那裏一直不動，又有什麼用處呢？這沒有得自在受用呀！我們最終目的是要成自在無礙、妙用無邊、廣度眾生的活佛，不是死在那裏不動的。假如一點妙用不起，佛法還有什麼價值呢？所以，修行人不要誤認為，死坐在那裏不動就為好。有些人說這個人功夫真好，坐了七天七夜，十天十夜，或者幾年，幾十年，幾百年……這不是真正的佛法，這是枯木禪，死掉了，

變成土、木、金、石了。

《楞嚴經》裏講了十二類生，其中一類生就是土木金石，像爛泥、木頭、石頭、五金礦藏等等。這就是修法時，不知怎麼修而誤入了歧途之故。所以修道須先明因地，因地不正，果遭迂曲。開始用功，最忌壓制念頭，強制念頭不起。切勿認為一念不生就是壓念不起。壓成土木金石，就由有情變為無情了。須知所謂一念不生，並不是一個念頭都沒有，而是念起不隨，生而無住也。《金剛經》曰：「應無所住而生其心。」要生一個無所住心，要生一個玲瓏活潑心，要生一個不取不捨心。不是不生其心。不生心，如何起妙用呢？不起妙用，哪還有現在的世界？哪還有什麼淨土佛界？譬如，《彌陀經》講的西方極樂世界種種莊嚴、種種美好的境界亦是阿彌陀佛的真心所顯現的。佛在說法時，也不是不生心。所以，我們不能說入滅盡定是正定，那不是正定，那是錯誤的。

真正的佛法是積極的，要起大機大用。佛經上講的道理都是很正確的，是人生宇宙的真理，是科學，是人生哲學，都是教導我們積極向上，教我們「諸惡莫作，眾善奉行」，教我們怎樣做人，怎樣處世等等。這些對當今社會的發展都是有積極作用的。所謂「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。」就是說佛法不離世間法，世法也就是佛法。所以，修行不是脫離現實，而是要在世間對境練心，做心地功

夫。世法不通達，做得不圓融，怎麼能夠成佛呢？因此，要修道成佛，做人的道理必須要首先弄清楚，倘若做人的道理都弄不清楚，人格都不夠，怎麼能夠佛格呢？所以說佛法並非是消極的。

大乘佛法是積極的，是無為的，一切有為法都虛幻不可得。《金剛經》云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」既然都是夢幻泡影不可得，你還執著地追求什麼呢？現在世人大都貪得無厭，爭權勢地位，爭名譽財物，無休止地索求，無止境地占有，甚至為達到私人目的，不擇手段，幹出傷天害理的勾當。其實任你費盡畢生精力，要這要那，爭這爭那，到頭來還不是兩手空空而去，一樣東西都帶不走。反而因造業而受報，在六道輪回中受苦。有些學佛人，對佛法的真諦不了解，只是燒香拜佛，求人天福報。求佛、菩薩保佑他升官發財、健康長壽，為他消災免難、子孫平安等等，甚至把民間的求神占卜，玩弄法術、巫術等封建迷信、烏七八糟的東西都塗到佛法上去，玷污了佛法。

真正的佛法是無我！改造人們「為我」的私心，以貢獻一己的能力為眾生服務，為大眾謀福利，為人類多做有益的善事。佛法教導我們做一切事，須心空無住、任運隨緣，在待人接物、說話辦事、做工作、處理問題時，皆須不為境所轉，不往心裏去，就像別人在做一樣。事情做過以後，事過境遷，心裏空淨淨的，一點東西都沒有，如

鳥飛過天空一樣，了無痕跡。而不可一念不起，像石頭那樣，死在那裏不動。如此自在無礙地做事情，方才是佛教無為而無所不為的真諦。中外佛教史上，一些古來大德，就是集科學家、醫學家、文學家、哲學家等等於一身的。佛法博大精深，它不僅闡明了宇宙人生的真相，同時也講「醫方明」，「工巧明」等。醫方明，就是醫藥發達，以提高我們人類的健康水平。工巧明，就是科學技術發達，以提高人們的生活水平。所以說，佛法對人類社會的發展，科學技術的發展，人類生活水平的提高，人類自身素質的提高，都起著積極的作用。正因為如此，歐美發達國家、日本、韓國、東南亞等國家的有識之士，都省悟到了這一點，在佛教、東方傳統文化中尋求解決當前社會上各種棘手問題的答案。所以說，佛法並不消極，而是積極的。

（三）修法用功有個嚴重的錯誤傾向，就是求神通。現在一百個修道人就幾乎有五十雙要求發神通，以此來炫耀自己，而滿足名聞利養的要求，或以為不發神通不算成道。不少人把明心見性和發神通聯繫到一起，以發神通為明心見性的標準。認為如果是明心見性了，就應該發神通，如果沒有發大神通，那就沒有明心見性。可見，他們並不知道什麼叫明心見性，怎麼會發神通呢？這二者之間的關係又究竟是怎麼一回事？這些問題必須要搞清楚。倘若不明白其中的道理，將會成為修道的一個大障礙。非但修道不成，而且入魔有份。所以，今天要著重講一講這個問題。

從前，異見王（印度的一個皇帝）問婆羅提尊者（成道的菩薩）：「何者是佛？」尊者說：「見性是佛。」異見王問：「師見性否？」尊者說：「我見佛性。」王又問：「性在何處？」尊者說：「性在作用。」王問：「是何作用，我今不見？」尊者說：「今現作用，王自不見。」王問：「於我有否？」尊者說：「王若作用，無有不是；王若不用，體亦難見。」王又問：「若當用時，幾處出現？」尊者說：「若出現時，當有其八。」王說：「其八出現，當為我說。」尊者說偈曰：「在胎為身（就是十月懷胎，有身體形成了），出世為人（出生以後，就成為人了），在眼曰見（人生出來，小孩落地了，要睜開眼睛看東西。大家都以為能看東西，是眼睛的作用。即眼球為物鏡，根據光學原理，能看到東西。豈不知，能看東西的實在不是眼球—眼根，而是我們的能見之性。假如這眼睛能看東西，那麼，我們一口氣上不來了、死了，但眼睛還在，怎麼就不能看了呢？所以說，這眼睛能見的視覺作用，就是性的作用），在耳曰聞（耳朵能聽到聲音，也不是耳根的作用，而是聞性的作用），在鼻辨香（鼻子能嗅味，香味、臭味等，是嗅性作用），在舌談論（一切語言談論，都是佛性的作用），在手執提（我們手拿東西，做工作等，也都是佛性的作用），在足運奔（兩隻腳走路，也是我們佛性的作用）。」總之，時時處處無不都是性的作用。

《六祖壇經》云：「見性之人，言下須見。若如此者，掄刀上陣，亦得見之。」

上陣打仗，性命在呼吸之間，他還是了了分明見性的。因為一切作用都是性的作用。佛在臘月初八，夜睹明星見性了。什麼叫夜睹明星見性呢？星星離我們何止十萬八千里之遙，可是，這個能見的「見性」呢，還是見得清清楚楚。這就顯示了性的作用是廣大無邊的，一切無不都包含在我們的性之中。「大而無外，小而無內。」就是說世界上再沒有比性更大的東西了，大得無邊無際。世界上再也沒有比性更小的東西了，小得已沒有內部空間了。即所謂「放之則彌於六合，收之則退藏於密」。佛性的作用就是這麼千變萬化，作用多端。你曉得世間的一切都是性的作用，就叫做見性。

所以，婆羅提尊者作了結語：「遍現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。」前句說的就是性的作用，大而無外，小而無內，無所不包。後句意思是：知道的人，曉得我們的一切作用都是性的作用，就是見性，就得真實受用；假如你不明白這就是見性，而住在事相上，你就蒙受精魂的迷誤，而淪為六道眾生！你把佛性認作精魂，就不免造業受報，生死輪回，解脫不了了。異見王很有根基，聽了婆羅提尊者的開示，馬上就見性悟道了。

今天，大家聽了上述道理以後，如果能夠從這裏悟到本性究竟是怎麼一回事，這就是開悟！這就是見性！你不要以為：「哎呀！這並沒有什麼稀奇特別，沒有什麼玄奇奧妙，也沒發神通，恐怕不是的吧。」因而不敢承當。那麼，我們再來談談什麼是

神通？所謂「神」者，就是一切事物都是我們無所不能的佛性所起的妙用。所謂「通」者，就是無阻無隔，暢通無礙。我們凡夫眾生，日常工作，穿衣吃飯，心中無所住著，就是神通。相反，一旦發生了什麼事情，就驚慌失措，患得患失，憂傷悲愁，痛苦難受，處處有阻礙，這就是不通。倘若我們知道一切都是空花水月不可得，不去追取，知道妙明真心乃是眾生人人都有的，只要隨緣起用，毫無罣礙，便得無窮受用，則不通而自通矣。

接下來我們講講明心見性和神通的關係。二者之間有根本和枝末的區別。在修法過程中，悟和通是有先後之分的。真正通曉佛法的修道人都以明心見性為先驅，而後才能開發神通。因為一切神通都是佛性本具有的，只因習染深厚，遮蓋了，而發不出來。就像陽光被烏雲所遮一樣，只要將烏雲驅散，陽光就會即時大放。要消除我們的習氣，只有明心見性之後，才有力量。因為這習氣是我們多生歷劫以來養成著相、逐境的習慣，又因我見之故，事事都要符合己見，所以人人都有貪、瞋、癡、慢、疑五大惡習，要一下改掉這多生歷劫養成的舊習，可不是一件容易的事。要在明心見性後，於事境中辛勤磨練，勤除習氣。一旦習氣除盡了，烏雲散了，光明自然大放，神通自然大發。所以，明心見性在先，發神通在後。明心見性是根本，神通是枝末。但得本，不愁末。真正見性了，根本具足了，培養它，自然會生起枝葉來，形成大用。這就叫

做悟後真修，長養聖胎，這是古來用功的規範，我們一定要弄清楚。倘若修法不以明心見性為先，而妄求神通，則是本末倒置，修法不但不會究竟，還有著魔的危險。

佛在世時，五通仙人問佛：「世尊有六通，我有五通，如何是那一通？」佛叫他的名字：「五通仙人。」他答應了一聲。佛說：「那一通，你問我。」這裏我們要講一講，五通仙人缺的究竟是哪一通呢？是漏盡通！什麼叫漏盡通呢？漏者，就像我們的鍋、碗、瓶子，一旦破了，裝東西就會漏掉的。世間法都是有漏法，都不是長久的，都是生住異滅，成住壞空，生生滅滅不已的。所謂盡者，就是盡絕、沒有。在前面講有餘涅槃時已講過，我們有兩個大執著：一個是我執，執著有我這個人；另一個是法執，認為有法可得、有道可修、有生死可了、有涅槃可證。由於有這二執，則有兩種生死。執了人我，有我這個人，就有分段生死。執了法我，有法可得，就有變易生死。如果二執都除盡了，煩惱就都沒了，兩種生死也都淨盡了，「有漏」盡絕了，就叫做漏盡通。那麼，為什麼外道得不到漏盡通呢？因為他們不知道什麼是佛性，而執著法，認為有法可得，心外求法，所以叫外道。既然是心外求法，那就沒有漏盡，所以得不到漏盡通。又由於外道修法是壓制念頭，強制入定，認為只有入定以後才能得神通。他們的目的也就是如此。所以，他們可以修得五通（即天眼通、天耳通、神足通、宿命通、他心通），但終因沒有漏盡通而不究竟。第一，因為這神通是克制得來的，當

此生入滅之後，就有失去的危險。第二，因為著相的緣故，執著神通，更有著魔的危險。為什麼這樣說呢？我們要知道，佛和魔不是兩回事，是一物的兩面。所謂佛者，就是一絲不掛、一塵不染、絲毫不著、清淨無所得的覺者。《心經》說：「以無所得故。」所以才能得阿耨多羅三藐三菩提。而外道是有所得，要得神通。那麼，有所得就不免著相，故不是佛，而是魔。佛和魔是一回事。不是魔之外有佛，佛之外有魔，就在於你有無所求，有無所得。因此，我們修行一定不要著相，先了人我，後除法我，一切都不可得。這樣方能既了了分段生死，又了了變易生死。得了漏盡通，五通自然齊發。最後，就是發了大神通，也不見有神通可得，還是無所得。這才是真正證道！

❶參、《心經》的五重玄義

用五重玄義來解釋大乘經典，是天台宗的智者大師發明的方法。所謂玄義，並非深奧玄妙不可測，而是將經文所含的幽微玄妙意旨分五個層次挖掘疏解出來，使大家容易明白。後來的解經者皆以此為典範。這五重玄義是：釋名、顯體、明宗、辨用、判教相。

一釋名：就是解釋經的題名。每一部經都像人一樣，有一個名字。每一名字，都有特定的意義。將經題字面的意思與深蓄的內涵解釋清楚，就是釋名。佛經的名字有

七個種類：

第一、以人為名。即以該經法主的名字而命名的。譬如《佛說阿彌陀經》、《維摩詰所說經》等。佛、阿彌陀佛、維摩詰居士，均是人名。

第二、以法為名。即以佛所說的法相為名。如：《涅槃經》、《摩訶般若波羅蜜多經》等。涅槃、摩訶般若波羅蜜多，均是佛所說的法。

第三、以喻為名。就是以使人容易理解經中意義的比喻來命名。如：《梵網經》。大梵天王宮殿裏掛著的因陀羅網似圓筒狀，像我們現在佛殿裏掛的幢一樣，且每個網眼裏都嵌了一顆摩尼寶珠，顆顆寶珠明亮如鏡，互相輝映，重重交參，不相障閡，莊嚴尊貴，無以復加。這裏用梵網作喻，以顯諸佛之教門重重無盡，法法無窮，莊嚴法身，光明遍徹，無所障閡。

第四、以人法為名。如《佛說仁王般若經》，是佛對十六個國王，即人王而說的。佛和人王都是人，而般若是法，所以是以人法為名。

第五、以法喻為名。如《般若波羅蜜多心經》，般若波羅蜜多是法，心是比喻。為什麼說心是比喻呢？我們下面還要詳加解說。

第六、以人喻為名。如《菩薩瓔珞經》。菩薩是人，瓔珞比喻莊嚴之意，所以是人喻為名。

第七、以人法喻為名。比如《大方廣佛華嚴經》。大方廣是法，佛是人，華嚴是喻，比喻證得大方廣之理的佛，其因地要修十度萬行，莊嚴果上功德。這裏大方廣的「大」字，意思是體大，即體性包含一切，無有一物在這個體性之外。「方」、「廣」意思是相大與用大，即從體性所顯示的妙用周遍圓滿，無所不具，無所不遍。因為佛性量等虛空，足以含盡恒沙佛土。也就是說，所有恒河沙數的佛土，無一不在佛性之內。我們知道，每一個佛土都有三千大千世界。所謂三千大千世界者：一座須彌山，有一個日月、四大洲，即一個小世界。一千個這樣的小世界叫小千世界，一千個小千世界叫中千世界，一千個中千世界叫大千世界。三次以千積（即千的三次方），故稱三千大千世界。每一個佛土都是三千大千世界。而我們所修證的性量包含十方諸佛，恒河沙數佛土都在內，你們說這大不大？真是大得不能再大了，這就是大而無外。我們有些人只知道亞洲、美洲、歐洲、非洲、大洋洲等五大洲，以為這就是整個世界了，除此之外再也沒有了。這只能說明我們的心量太小了，只一管之見，猶如井底之蛙。而我們學佛，就要證到廣大無邊、盡虛空、遍法界的心量。

以上是佛經的七類命名。前三種或以人、或以法、或以喻為名，均是單數，是單名。後四種或以人法、或以法喻、或以人喻、或以人法喻為名，均是複數，是複名。

二、顯體：顯示本經的體，就是顯示法要。有名必有實，猶如一個人有了姓名，

就有他的形態，說明這個人是個什麼樣子。即為顯體。

三、明宗：就是顯明本經的宗旨。每一部經都有它的目的和宗旨，將它辨明弄清楚即為明宗。

四、辨用：就是辨別本經的作用、用途，有什麼效果，有什麼利益。

五、判教相：前面我們已經講過，智者大師分判佛陀說法為五時。那麼判別本經是什麼時候說的，說的哪種法，即為判教相。

上述即為五重玄義的內涵所在。現在我們一起來研究一下《心經》的五重玄義。

一、釋名：

前面已經談了《般若波羅蜜多心經》是以法喻而為名的。下面我們將具體地解釋一下經名的含義。

般若

前面已講過，「般若」是梵文，其意義很廣，內涵幽深。把它譯成智慧或大智慧都不盡其義，表達並不完善。因無上莊重之故，而沿用了梵文的音。「通達世間法和出世間法、應用得圓融無礙、恰到好處」，若這樣來講「般若」的含義，還稍微能盡它的一點意思。簡單地講，般若就是妙智慧，或者是真心。

妙智慧不是我們平常所說的聰明智慧的世間智，也不是外道有漏法修得的智慧，而是含有無漏法之聖意的無上妙智，是宇宙間真正的大智慧。此乃是大智若愚，知無所知，是真心實相的妙用。世間智的世智才聰是有所知，是分別，分別是最壞的妄心。知無所知，不是像傻瓜、呆子一樣，也不是像木頭、石頭一樣，凡事無動於衷，而是不加分別、不加取捨，好壞、長短、是非還是了了分明，但好的不愛不取，壞的不憎不捨。因為好壞無非是你的妄心分別，均是夢幻泡影，了不可得，又何必癡迷地被假相所惑，跟著外境轉動呢？說到這裏，我們不妨講個故事。

從前有一個禪師四處雲遊參禪。有一天，忽然下了雨，他就近躲到一個肉鋪裏避雨。一會兒，來了一個買肉的人，對老闆說：「給我割一斤好肉，我全要瘦肉，不要肥的。」老闆說：「好呵！我這一刀切給你的都是瘦肉。」買主稱心如意地走了。過了一會兒，又來了一個人說：「老闆，我買一斤肥肉，煉油用，不要瘦肉。」老闆說：「好！給你一刀肥肉。」這人也稱心而去了。又來了一個人說：「老闆，我要一斤又肥又瘦的五花肉。」老闆說：「好，我給你切一刀肥瘦相半的好肉。」買主也稱心而去。老闆說：「看呵！我這裏塊塊都是好肉。」啊！這個禪師聽了，當下大悟。的確，這個豬肉哪裏為好、哪裏是壞呢？完全是買肉人的心在分別。而這分別心又是多年養成的習氣所產生的知見。你養成喜歡吃瘦肉的習慣，就討厭肥肉，於是說瘦肉好，肥

肉不好；他的習慣是喜歡吃肥肉，就認為瘦肉不好，肥肉好。就像人們常說的：「蘿蔔青菜，各有所愛。」其實，瘦肉和肥肉，蘿蔔和青菜，事物的本身並沒有好壞之分，之所以有好有壞，完全是由於人的生活習慣、人的喜惡而形成的妄想知見所致。倘若習氣消除了，妄想沒有了，哪裏還有好有壞呢？

有人會說：「東西沒有好壞，人總不能說沒有好壞吧？有的人橫行霸道，無惡不作；有的人老老實實，與人為善。」是的，人的行為的確有好壞之分。在這方面，佛法從根本上揭示了人的身體、命運、環境等各自不相同的原因和由來，指明了一切眾生都在六道輪回的生命之流中生滅流轉。之所以萬有不齊，苦樂貧富懸殊，因其間都遵循著一條因果規律。「欲知前世因，今生受者是」，今生的環境和遭遇，所受的果，是前世所造的因。「欲知來世果，今生作者是」，今生的所作所為，就是你來世所受的果報。其中的因因果果雖然極其錯綜複雜，但正如「種瓜得瓜，種豆得豆」的規律一樣，自因自果，自作自受，恰如其分，絲毫不差。所以佛教勸人諸惡莫作，眾善奉行。利人即是自利，害人實是自害，我們應該「隨緣消舊業，更莫造新殃」。因此，見了壞人，我們也不要厭恨他、蔑視他，而是要勸告他、教育他，使他改惡向善、改過自新。若心裏總是存著「這個人很壞」的見解，把這個人完全剔除在外，又怎能改造他呢？佛教是積極向上的，其基點就是，一切眾生都有佛性。也就是說一切眾生都

可以成就為佛，是平等的。但是成就的遲、早、快、慢，要看時節因緣而定了。所以，學佛的人要心量大，要能容忍各種各樣的眾生，在成就別人的同時成就自己。

般若又分三種：文字般若，觀照般若，實相般若。

文字般若：用文字語言來表達佛法的要義至理。如三藏十二部經典、講經說法等。前面講過，因佛性是無形無相的，無法描繪。所以不可言說，說了即不是，故謂「言語道斷，心行處滅。」但如一言不發，又怎能引初學者入門呢？故又不得不於無言說處，說些義理，使初學者入門。故文字般若，僅為表法方便。修學者通過對文字語言的理解、思維，明白了佛法的義理，再起觀照實修，這就是修法的聞、思、修全過程。這裏還須說明一下，用文字語言所表達的教義教理，是佛陀與佛門弟子的心髓，供後學者方便了徹實相妙理，以起實修觀照，照見實相般若之體，而起度生之用，乃妙智慧法寶也。

觀照般若：從觀照證悟實相開發出來的智慧。即觀照一切有為和無為諸法俱不可得的智慧。比如：《心經》一開始就提出「觀自在菩薩」，這裏的「觀」就是觀照，它既不是用肉眼觀看，更不是胸內肉團心的作用；既不是大腦神經的功能，也不是用第六意識去分別觀想，而是無形無相之性的作用，即集中心力觀照所修的法。

淨土宗修念佛法門。在念「南無阿彌陀佛」聖號的時候，修學者的眼耳鼻舌身意

都須集中攝在這句佛號上，不使外馳。佛號從心起而出於口，耳朵聽得清清楚楚，才能攝住妄念而安然入定，才能收到念佛的功效。這種口持耳聞的念佛法，是最好的觀照念佛法。因為耳聞即是心聞，心觀照在佛號上，妄念自然不生。印光大師在《念佛三昧摸象記》中言：若論證三昧之法，「必須當念佛時，即念返觀，專注一境，毋使外馳。念念照顧心源，心心契合佛體。返念自念，返觀自觀；即念即觀，即觀即念。務使全念即觀，念外無觀；全觀即念，觀外無念。」才能證入念佛三昧。所以，淨土宗離不開觀照。

再講禪宗。禪宗也離不開觀照。禪宗要參一句話頭，要起疑情，使全身心都集中在話頭的疑情上。疑情起時，籠罩著全身，行不知行，坐不知坐，整個身心都凝到這個疑團裏去了。禪宗把這比喻為吞了一個栗棘蓬，吐也吐不出、咽也咽不下。於妄念剿絕處，猛著精彩，才有好消息到來，這也就是觀照。

再說密宗。密宗修法是身口意三密加持。身密，腳跏趺而坐，手結印不動。口密，嘴巴綿綿密密不停地持咒，而不可說話。意密，就是思想、意念都集中在所持之咒上，像前面所說的念佛一樣，口持心聞，即念即觀，即觀即念，這也是觀照。密宗修法很多，有觀像法，觀本尊法等等，這裏就不多談了。

可以這樣說，一切法都不能離開觀照而成就。由「文字般若」開始，領會了經文

的義理，以起觀照之用，進入到「觀照般若」。隨著觀照功夫的深進，「照見五蘊皆空」，證得「實相般若」，就是親證「本來面目」，也就是我們所說的明心見性—親自見到佛性了。所以，觀照是學佛成道的唯一途徑，是能否修持成就、能否明心見性的關鍵。《心經》以觀照般若為宗，故是成佛之指南。

實相般若：是眾生之本來面目，如來之法身。亦稱妙明真心、佛性、法性、真如、涅槃、大圓覺海、菩提等。凡所有相，皆是虛妄，惟此為真，是實實在在的天真佛。我們大家，乃至一切眾生，無量劫來本來具有，而且個個平等，同樣俱足，不增不減，不生不滅，不垢不淨，亙古亙今永恒不變，這就是無形無相的性，也叫做自性、法性、佛性。

那麼，我們平常所說的心又是什麼呢？是我們人的根與塵相對而幻起的一種感覺。下面我們講苦集滅道時就會曉得，集是根塵相對集合起來的幻心，是個影子，是虛假的。它是客觀環境的反映，是我們的眼耳鼻舌身意六根，對各個相應的色聲香味觸法六塵，根塵相對而生出的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識，六根、六塵、六識集合起來而產生出念頭和思想。假如沒有客觀環境，就根本沒有心。所以，心不是單獨孤立存在的。毘舍浮佛講：「心本無生因境有。」就是說這個道理。故客觀環境、外在境界是生起心的外在原因。那麼，內在原因是什麼呢？就是性。性是生起心

的根本，生起心的能量，是心的本原。沒有性，對境生不起心來。猶如電，雖不能目見，但一切照明、動力等等都是它在起作用。前面我們已講過，之所以眼能見、耳能聞、鼻能嗅、舌能嘗、身能觸、意能思，均是性的作用。視性、聞性、嗅性、嘗性等，均具有各種功能，能發揮各種作用。所以，心是由性生起來，才派上用場的。性是體，心是用；性是理，心是事。性是真實永存的，但卻無形無相，經上有時亦謂之「真心」。心是虛幻的，但卻有形有相。眾生往往被各種虛妄的假合之相所迷惑，認妄為真，執著追逐不已，因此被各種無明煩惱所束縛，被各種業障所蒙蓋，不見自性光明，不得自在，而落於六道輪回，生死流轉，不得解脫。

假使大家明白了什麼是性、什麼是心，二者之間究竟是個什麼關係，就明白心與物俱虛幻不可得，因而放棄身心世界，不再追求執著，這就是明心！講到見性，性雖本有，但無形無相、無聲無臭，不可耳聞、不可目睹，不可以知知、不可以識識，只可慧照、妙觀、領悟、神會。由此可見，所謂見性，不是用眼睛去看，不是用頭腦去想，更不是用第六意識去分別猜度，而是心地法眼，親切深徹地體會與神領。古德云：「體無形相，非用不顯；性無狀貌，非心不明。」這就是說，要見性必須從明心上下手，離心無性可見。現在你曉得了我們平常的一切作用都是性的作用，並從此悟出性究竟是怎麼一回事，而且深信不疑，這就是見性！這就是開悟！

同時，上面所言也可以說明，心雖然是虛幻不實的，但它又非常重要。所謂「三界唯心，萬法唯識」即充分說明了這一點。我們人之所以能活動、工作、待人接物、創造發明等等，無不都是靠性的作用，而又通過心在事上有所成就。我們要研究科學，要生產物質財富，使人類的生活水平、科學技術、社會文明都不斷地向前發展，均離不開人們對客觀環境反映的各種念頭和思想，即離不開妄心。所以，人事不可廢，要利用這個妄心，成就世上的一切事業。

世間法是如此，佛法也是如此。心是成就一切宗、成就一切法的主宰。十法界為四聖六凡：四聖是佛、菩薩、辟支佛、羅漢，六凡是天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄，統統都是由這個心而成就的。善用之就是佛，不善用之就是六道輪回。我們學佛成道，就要善用這個妄心而成就自己。

《般若經》以真心為主，真心是二乘人和藏教菩薩所具。什麼叫藏教菩薩呢？天台宗智者大師把佛說的法分判成藏、通、別、圓四種教。初心開始修行的大乘菩薩是藏教菩薩，進一步是通教菩薩，再進一步就是別教菩薩，最圓滿的就是圓教菩薩，最終以佛心為究竟。

凡夫則以妄心為主，妄心是凡夫所具。念念流浪，執著外境，欲望無盡，貪取不停，整日整夜都沉浸在憂苦煩惱之中，造業受報。其實，就在我們六道輪回、生死流

轉時，這個真心也不曾有寸步之離，時時在我們面門放光，只是大家不知道，被無明殼包裹著，冤冤枉枉地受罪受苦。現在，我們要出六道輪回，要證成佛果，不僅從理論上要明悟前面所說的義理，而且須於平時，在日常生活、工作中，曉得如何修持，做心地功夫，將執著事境的舊習消盡才行。

我們大家要清醒、要明白：真心是主人，妄心是僕人。主人要用僕人做很多事，成就事業。所以，平時我們在做任何事時，一定要把握住主人和僕人的關係，時時刻刻要識得這個主人，識得這個真心，莫把僕人當作主人，而被僕人所利用。這就是說，當你做任何事時，心不要顛倒，不要執著外面的環境，不要為外面環境的轉移所動搖，而念念流浪在外。逢到好事順境、相投的人，就喜之、愛之、攀取之；遇到壞事逆境、不合的人，就憂之、恨之、捨棄之。這就是迷真認妄，執妄為真，主僕顛倒，主人被僕人牽制住了。我們要隨緣起用。正工作時，心念雖動，但不著相，心無所住，就像別人在做一樣。做過之後，就像未做過一樣。這才是真心真正做主人了。

要達到以真心為主人的境界，平時就需要做好心地觀照功夫，時時刻刻觀照這個心，轉換這個心，把妄心轉換成真心。佛教八萬四千法門，無不都是修這個心，在心地上用功夫。比如，淨土宗就是用一句佛號來轉換我們的心。不知道的人以為淨土宗念佛是求西方的佛，來拉我們到西方去，殊不知念佛是用佛號來喚醒我們的迷夢，清

淨自己的心地，以與淨土相應，而生西方。蓮池大師說得很清楚，念佛是「聲聲喚醒主人公」。主人公是誰呢？就是我們的真心。因為人不可能無念，心時時刻刻都在動，隨事境轉動個不停，所以生死不了。我們要了生死，就須給它一個轉換，使它不妄動。所以釋迦佛教給我們一個巧妙的方法，用念佛來轉換它。以心無二用，一心念佛法僧三寶，就不念貪瞋癡三毒，念淨就不念染了。念佛是從生死的切近處、在心上下手，以轉換我們的妄念。這是多麼巧妙、迅捷、簡易的方法啊！

禪宗亦復如是。參禪須起疑情。參一個話頭，疑情一起，妄念就不生了，妄念被疑情隔斷了。於一念不生時，才能相應，才能打開本來，明見佛性。疑情不起，妄念在不停地動，就不能開悟。因此，禪宗也是轉換這個妄心呵！

密宗也是如是。密宗是身口意三密加持。口持密咒，咒是諸佛秘密語言，如軍隊的口令、命令。持咒相應，不存人我，自身即佛。手結印，手印是諸佛的心印，猶如電視機的天線，可以溝通我們和諸佛的心。結了印就有無窮的佛力加持，可以把無量劫來儲存在八識田裏的生死輪回乃至惡道的種子，統統轉換成淨種子。這樣，妄心便轉換成真心了，這就是佛力的加持。修密宗之所以要比修其它宗快些，就是因為密宗有殊勝佛力加持之故。比如，要到達一個遠距離的目的地，乘汽車、火車，乃至乘飛機，就遠遠比靠自己兩隻腳走路快得多。

總之，佛教內一切宗派、一切法門，都離不開轉換這個心，把妄心轉成真心，即心地觀照功夫。我們剛才講了，現在又講，反復強調，因為這很重要。時時觀照這個心，妄念一起，凜然一覺一轉，息下妄心，就是菩提。這樣，我們就能返妄歸真、返本還原了。所以說，《心經》的精華要義，就是要我們明白性是怎麼一回事，心又是什麼東西，叫我們當下明心見性，直證菩提。因此，《心經》是一部頓悟成佛的法門。我們能把《心經》真正理解了，真正能照它說的義理去做，就等於受持了三藏十二部一大藏教。

波羅蜜多

「波羅蜜多」是梵語，是音譯。「波羅」譯為彼岸，「蜜」是到，「多」是上，整個意思是到彼岸之上。這裏用了比喻手法，意思是一切眾生都紛擾在生死苦海的此岸，生死輪回，苦不堪言。我們要渡過生死苦海，要成大道，就要發心修行，這叫做「入流」，就是初果羅漢。辟支佛發心修法，發心自度自了，也上法船了。隨著功夫的精進，就到「中流」，到了海當中了。功夫再精進，就到彼岸了，這是「波羅蜜」。但是到了彼岸並不算究竟，因為還耽在法船上，只有棄除法船上岸，到了彼岸之上，才算究竟。

而我們要到彼岸之上，就必須依靠般若，就是用無上妙智慧照破無明，照破我們

的妄想心，照破一切世法、出世法、有為法、無為法，一切都不可得，才能脫離生死苦海，到達彼岸之上。否則，只不過是入流、中流。羅漢、辟支佛法執還未除，還在法船上，沒到彼岸之上，所證的涅槃是有餘涅槃，仍不究竟。只有通達世法、出世法，處理一切事物圓融無礙、恰到好處、無有偏倚，我法二執消盡，了卻分段、變易二死，這才可以說是到達生死苦海的彼岸之上。所以，「波羅蜜多」也可以譯成「究竟徹證」，能實行一切自行化他之事，能乘此大行由生死之此岸到涅槃之彼岸。

心

在講解般若時，我們已經講過般若是真心。那麼，在般若後面又出現了一個「心」字，心上加心，這不是頭上加頭，顯得多餘嗎？其實不是。因為這兩個心的內涵根本不同。般若心是指一切眾生自身本來具有的無相妙明真心。而這個「心」字是用來比喻《心經》在佛法中的地位和重要性的。在佛法的大乘法和小乘法中，是以大乘法為究竟、為中心的。前面講過小乘法雖出三界，斷見思惑，了分段生死，但終因法執未除，未了變易生死，所證的涅槃是有餘涅槃，而未能究竟，故非「波羅蜜多」。唯有大乘法，把法執也消盡，了了分段、變易二死，修得漏盡通，證得無餘涅槃，最後以成佛為究竟，即「波羅蜜多」。佛法以大乘法為中心，大乘法又以般若法門《大般若

經》為中心，而《心經》又是一切般若法的核心，是《大般若經》的主體。《大般若經》有六百卷之多，《心經》卻只有二百六十個字，但言簡意賅的《心經》確實是《大般若經》的精髓和靈魂，是一切般若法的主中之主。所以，這裏用「心」來比喻《心經》在佛法中的中心地位和起到的中心作用。因為心臟是人體的最重要、最主要的器官，是人體的主宰，又位於人體的中心，故用「心」來比喻此經是《大般若經》、一切般若法門、一切心地法門、乃至整個佛法的主體和中心，可謂是心中心了，即《心經》是佛法的核心中之核心。我們密宗裏有個心中心法，也正是這個意思。無相可得，直下見性。

講到心，像是有真心和妄心的分別，其實妄心即是真心，真心即是妄心。因妄從真起，無真不能起妄，如水之於波，無水如何能起波浪？波浪不就是水嗎？所以全真即妄，全妄即真。我們修法，修到內而身心、外而世界，一起化空，哪裏還有真妄之跡！森羅萬象，皆我自身；草木叢林，無非我心！欲尋一個身外之物，了不可得。所以見性悟道之後，一切妄念、妄想、妄心皆化為真心之妙用了。這裏的「心」字，既不可作凡夫的妄心解，亦不可作真心解。此乃真心之心髓，是超真妄之心，稱作心中心之心，方有少分相應。

經

「經」字原文是梵語「修多羅」，現翻譯成「經」符合中國的意思，即「契合」之意。「契」又是什麼意思呢？就是契機契理。契機意指契眾生之根機。佛是應眾生之機來說法的，對大根人說大乘法，對中、下根人說小乘法，隨著眾生不同的根器、機緣而方便應病與藥。契理意指契合諸佛成道度生之理。佛是稱性極談，所講的教義教理契合諸佛度生之心理。也就是說，現在佛所說的法和從前諸佛所說的法是一樣的。比如《法華經》裏講，無論哪一尊佛出世都要說《法華經》。所以「經」上契諸佛之理，下契眾生之機。

「經」又是道路之義，是凡夫成佛的一條道路，一條修道必經的途徑、捷徑。我們了達、明白佛所說的義理之後，能按照這個義理去做、去修，就能得道成佛。

「經」還解釋成貫，貫通前後的義理，前面所說和後面所說，乃至於五時說法，從華嚴時到法華涅槃時都有一貫性。貫還有貫徹之意，即由凡夫到成佛，是由佛說的教義教理來貫徹的。

「經」又解釋為線、繩。線就是延綿不絕，繩就是繩繩相繫，連續不斷。這裏有兩種含義：其一、佛經是佛陀為眾生開示、隨機說法的篇落章句，後來由佛弟子整理成文，集文成冊的，猶如用線繩把摩尼寶珠貫穿起來；其二、佛圓寂了兩千多年，佛法之所以能一代又一代地傳承下來，就是通過佛經傳承延續下來的。

「經」還有典、法之義。有典可依，有法可據，所以一般稱為經典。意指思想和行為等方面的準則、法則、規範等等。中國一般稱聖人之書為經。如：《道德經》、《易經》等。佛為聖人之最，故佛說的所有法都不離此「經」字為名，此乃佛經的通名。所謂通，即共同之意。如：《金剛經》、《華嚴經》、《妙法蓮華經》、《涅槃經》等，都有這個「經」字，為佛經的通名。那麼「經」字前面的名稱即是區別各個不同經文的別名，如：金剛、華嚴、妙法蓮華、涅槃等。一切佛經均有通名和別名。

綜上所述，佛說《心經》就是要我們眾生了知自身本具如來智慧德相，本具觀照般若妙智，本具廣大圓滿、實相無相之妙明真心。我們大家不要再癡迷不悟、心外求法了，要迷途知返，老老實實地按照《心經》的義理去做心地觀照功夫，才是學佛成道唯一正確的途徑。

二、顯體

顯體者，就是顯示經中最重要的理體。比如，我們要認識、了解一個人，先要曉得姓名，然後要知道這個人究竟是個什麼樣子，是男是女，是老是少。通過見面或像片的顯示就一目了然了。這部《般若波羅蜜多心經》是以什麼為體呢？經中從「舍利子，是諸法空相」一直到「無智亦無得」都是顯《般若波羅蜜多心經》之體的文句。簡言之，這部經是以「諸法空相」為體。諸法指宇宙萬有，空相即空無自體，無可執

取。意指唯有心性是真，而心性清淨無染，不立一法，無相可得。下面我們還要詳細講解。

三、明宗

明宗就是辨明本經的宗旨。每一部經都有其宗旨所在。《心經》中說：「以無所得故。菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」故《心經》以「無所得」為宗旨。「無所得」不僅是《心經》的宗旨，乃是整個佛教的宗旨。也正因為如此，佛教才是最徹底、最究竟的。

佛教一法不立，無法可得。法也不可得，心也不可得，一無所得，一絲不掛，一塵不染。倘若有絲毫東西，它就不究竟。因為這個無相的實相，它是容不得一點點東西存在的。猶如我們的眼睛，任何極微細的東西都容不下，否則就會感到非常難受。即使一粒金屑，一粒鑽石，再好、再貴重的東西，放到眼睛裏，這眼睛也受不了，非要排斥出去不可。我們要真正證得這個不生不滅、不垢不淨、不來不去、不增不減的佛性，就要一切放下，無所得、無所證，才與妙體相應。而且，只有無所得，才是大大的真得。因為心清淨了，徹底空了，真性方能顯露，才能顯發廣大妙用。故說佛力

無邊、妙用無窮。相反，若有所得，真性就被烏雲遮蓋住，而不能顯現神通妙用了。

有得與無得正是外道與佛教的根本區別。佛教一無所得，不於心外取法，無修、無得、無證，一法不立。外道有法可修，有神通可得，心外取法，終不究竟。比如，道教以出陽神為成就，有陽神可得，有個物在，終不究竟。從前，呂純陽祖師修道有成後，四方雲遊。一次，走到了黃龍山，看見山頂上有紫雲結蓋。這是瑞光，一般人是看不到的，只有修道人才能看得見。他知道山上有得道高人，於是上山參訪。到了山上，看見一座寺院。這時，維那師正拈香請黃龍祖師出來說法，呂純陽趕忙進入殿內。黃龍祖師上了法座之後，厲聲說：「座旁有竊法者！」呂純陽一聽，心想：哎呀！這是說我呢，你們都是和尚，只有我是道士，本來想聽聽你說些什麼，既然說我竊法，那我也就不客氣了，不妨和你較量較量。因為呂純陽已證得陽神了，以道教來看，這是最高境界了。藝高人膽大，呂純陽毅然從僧群中站出來，問道：「一粒粟中藏世界，半升鐺內煮山川。且道此意如何？」粟是米，一粒米這麼小，而世界這麼大，如何能藏進去呢？鐺是鍋，只能煮半升米的鍋，一升米都煮不下，怎麼能把大山大河放在裏面煮呢？因為道教注重神通變化，他可以把一粒米放大籠罩著這個世界，也可以把山水縮小，把鍋放大，在鍋內煮山川。呂純陽就拿這個偈子來試探黃龍祖師。

祖師一聽，知道呂純陽還沒有證到根本，卻落到枝末神通上了，至此還癡迷不悟。

於是，指著呂純陽說：「這守屍鬼！」呂純陽一聽，哈哈大笑說：「爭奈囊中有長生不死藥！」這句話含有兩種意思。一是道家煉外丹（採藥，採丹砂，即朱砂這類東西。立爐鼎，煉出外丹），吃下去，可長生不老，肉身不壞。所謂囊中就是口袋裏面。另一種是內丹成就，煉精氣神，采大藥煉成大丹，即所謂金丹，化成嬰兒，為金剛不壞的陽神。這個囊就是臭皮囊，即我們的肉身。呂純陽認為自己已陽神成就，是金剛不壞身，已不是守屍鬼了。豈不知陽神並不究竟。陽神是什麼？陽神就是佛教裏所說的意生身，即第七識（末那識）所生起之身，還是虛幻的識神。我們凡夫的眼耳鼻舌身意六根，總要對外面環境的色聲香味觸法六塵，生起色受想行識五蘊，這五蘊煩惱就把第七識蓋覆住，不得自由，出不來。煩惱越多，壓得越深，封得越死。這個第七識，它是染淨依。意思是你染它跟著你染，你淨它跟著你淨。前面六根受外面六塵所染，著相了，五蘊煩惱紛紛揚揚，分別作用，第七識就不得自由，不得清淨。倘若我們能明悟一切事物皆如空花水月，虛幻而不可得，一放一切放，空淨無染，將覆蓋在第七識上面的污染銷光，第七識就獲得自由了。你不要它出來，它也自然而然地出來了。而道教不明白這個根本原理，用強制的觀想功夫在定中生出這個意造的陽神，所以它並不究竟。《金剛經》說：「凡所有相，皆是虛妄。」凡有相者，有生必有滅，有成必有壞，決不會永遠不壞，這是最辯證的。

所以，黃龍祖師指著呂純陽祖師說：「饒經八萬劫，終是落空亡。」意思是，你縱然活得比世人長壽得多，能活八萬個大劫，最後還是要毀滅，不可能永遠不壞。因為你還沒有見到陽神的本體—佛性，還在弄識神啊！玄沙大師說過：「修道之人不識真，只為從來認識神。無始劫來生死本，癡人喚作本來人！」這個「真」就是指佛性。意思是修道之人沒見到自己的根本，沒見到性這個萬能體，而著相於些小神通上，玩弄識神，誤以為已得根本，以致步入歧途，生死不了。前面我們講過，性喻水，識神喻水起的波浪。水是根本，波浪是枝末。修道人沒有認清水的濕性，而只認得波浪的動態，即只知波浪而不識生起波浪之水，所以錯了。純陽祖師一聽，怎麼終是落空亡啊？心裏很不痛快，我明明陽神已成就了，已成金剛不壞身了，怎麼還說我落空亡呢？純陽祖師身後背著一把寶劍，他突然拔出寶劍，飛劍斬黃龍。黃龍祖師哈哈大笑，順手拿起佛台上的拂塵，輕輕一揚，「啪！」劍落地了。這是什麼含義呢？「劍」、「見」諧音，表示見墮。意思是純陽祖師的知見落於下風，打了敗仗。純陽祖師趕忙退下來，給黃龍祖師頂禮，並請開示。

黃龍祖師看他趾高氣揚的神氣終於變了，能虛心下氣，能放下來了。於是，拿他的問題反問道：「『半升鐺內煮山川』即不問，如何是『一粒粟中藏世界』？」經此一點，純陽祖師當下就開悟了。

純陽祖師過去修道執著追求的是神通、出陽神。現在「見墮」心空之後，聽黃龍祖師一開示，啊！他悟到了一切法都不可得，一切都是無相的性的顯現，都是性的作用，唯有性是真，其它皆假。純陽祖師到這裏才真悟道，所以他作偈云：「棄卻瓢囊撼碎琴，如今不戀汞中金，自從一見黃龍後，始覺從前錯用心。」

修道人須知性是不生不滅、不垢不淨、不增不減、不來不去的，是永恒的。其體是非大非小、非方非圓、非長非短，而又能大能小、能方能圓、能長能短。「大而無外，小而無內」、「放之則彌於六合，收之則退藏於密」，變化莫測，妙用無邊。小就是大，大就是小；一就是多，多就是一。再沒有別的東西能和它相比。《法華經》云：「唯有一乘法，無二亦無三」，其它所有的東西都不是真的，唯有這個性是真的，一毛頭能轉大法輪。純陽祖師悟到了這個性，當體是空。因空之故，則無大無小，整個世界又何嘗不在裏面呢？這裏所說的世界，不是只指地球上的幾大洲，而是指三千大千世界，指我們前面已講過的無量無邊的世界。「一切唯心造」、「三界唯心」，任何事物都在我們的心裏，不在心外，故云：「一粒粟中藏世界」。純陽祖師被黃龍祖師一點，怎麼能不見自己本來具有的真性，怎麼能不開悟呢？

前面我們已講過，佛教一切法門都是做心地功夫，無不從制心上下手。淨土宗念佛法門，用佛號抓住這個心，讓這個心不著相，入於空淨。禪宗參話頭，起疑情，把

妄心隔斷，而自然空淨。密宗法門用身口意三密與佛、菩薩相應而轉換這個心。都是由染轉淨，由妄轉真，直到心地真空淨了，自然證到無相的實相，而得大自在、大受用。我們用功要明白這個道理，把世事看透、看破，一切都不可得。放下一切，而證初心悟道。更進一步，在事境上鍛煉，把執著習氣消盡，打破法執，證得向上鼻孔，才得究竟。假如你執著有法可修、有果可得，則不自在、不究竟了。因為凡有所得即有所縛，反而不自在，得不到真東西。同時，有所得容易入魔，非但成道不能，反而入魔有份。所以，「無所得」不僅是《心經》的宗旨，也是我們整個佛教的宗旨。

四、辨用

辨用就是辨別佛經的作用、用處。每一部經都有它的作用，那麼，《心經》有什麼作用呢？教下講是破三障：報障，業障，煩惱障。我們人活在世上，所遭受到的一切災難困苦，心內各種各樣的無明煩惱，都是由這三障帶來的。所以，只有破了三障，才能度一切苦厄。下面我們把這三障具體地解釋一下。

報障又分正報和依報兩種。何謂正報呢？正報指的是我們的身體。我們人的身體看起來大致相同，都長著頭、胳膊、腿等，但是相貌、體形、身體素質各不相同。有的相貌端正、姣好，健康長壽；有的相貌醜陋、難看，疾病叢生。甚至有的是短命鬼，不到中年，青年、少年就夭亡了。為什麼會有這些種種不同呢？我們前面講過了，「欲

知前世因，今生受者是。」今生的遭遇和這個果報身，正是前世所造的業而感的今世果。這是一面鏡子，看看今世的果報身，就曉得前世所造的因如何了。我們前世做的好事多，今世就感得健康的身體、端正的相貌、長久的壽命。反之，前世做了些惡事，今世相貌就醜陋、身體就虛弱、壽命就不長久。

依報呢？就是我們的衣食住行等生活環境。也就是這個身體生活所需的條件。有的人住房舒適漂亮，衣食豐富俱足，進出交通方便；有的人住房擁擠、簡陋，衣食不周，甚至衣不蔽體，屋不遮雨，飢寒交迫。為什麼會有這樣懸殊的差別呢？這也是我們前世所造的因所致。正報、依報都是根據前世所造的因而感得的果報。有的人說：「哎呀！我命好苦呵！我永遠都是這苦命了。」錯了！因為因果並不是一成不變的，它時時刻刻都在變。因感果，果又造因，因又感果，因因果果，循環不已，不是固定不變的。這一世受苦受罪，是前世造的因不好。這一世多造些好因，多做好事，多做善事，因果就轉變了，惡果轉化了，時來運轉，苦就少受了，生活的環境和身體狀況就會慢慢由壞向好的方向發展變化。反過來講，前世造了好因，今世福報就大。但若不做好事，遊手好閑，坐吃山空，甚至做壞事，那麼這個福報就會減少。一旦把福享完，則惡運就會接踵而至。所以，今世享福要惜福，仍要多造好因，多做善事，多做好事，這個福才能長久。

接下來我們談談業障。什麼叫業障呢？就是我們做一切事業的障礙。每個人在幹任何事業中，都免不了會碰到這樣那樣的困難、阻力、挫折。生活在社會上的任何人，包括出家人，都是要做事的。出家人要修道、助道、弘法利生。在家人要工作。因此，無論你做什麼，只要對大眾有利，就要盡心盡力，好好地做，盡量把事辦好、辦圓滿，這就是善。反之，如果敷衍了事、馬馬虎虎，事情沒辦好，還出了錯誤，甚至做損人利己的事，則是惡。所謂人道者，就是過去世做了善事，也做了惡事，善惡混雜。因為他貪瞋癡俱全，只是份量少些，所以他因中有善有惡，以致於辦事時，不免會碰到棘手的問題，這就是業障。

順便講一下「六道輪回」的六道。若貪瞋癡俱足，而且是多份量的，貪得無厭，人有己無就瞋恨，自己不及人家也瞋恨，不如意的時候就光火，貪瞋癡太深了，則下地獄；若瞋癡少些，而貪心很重，則是餓鬼道，貪火從口裏噴出而不能進食；若貪瞋少些，愚癡得厲害，則為畜生道；若貪癡少些，瞋恨心重，好爭好鬥，則入修羅道；若只有少份量的貪，多份量的善則升天道。因此，我們要從六道輪回的生死流轉中解脫出來，就必須修持，息滅貪瞋癡三毒。這樣，辦任何事，遇到任何情況，就會理事圓融無礙了。

第三障煩惱障。因為有前面的報障、業障存在，人在立身處世時，就難免有不如

意、不順心的時候。一旦不能稱心如意，就妄想紛飛、胡思亂想、煩惱叢生、苦不堪言，這就是煩惱障。

根本的煩惱障有六種：

第一是貪：貪得無厭，要這要那，多了還要多，好上還要好，無有窮盡，欲壑難填。

第二是瞋：瞋恨心重，剛才我們已講了。

第三是癡：貪和瞋均來自於癡。癡就是執迷不悟，迷真認妄，迷戀於世上形形色色的東西，名、利、財、物、色……，執妄為真，追求不已。追求不到就瞋恨，欲望無止。倘若我們能明白一切都是夢幻泡影、皆不可得的道理，正如《圓覺經》所說：「知是空華，即無輪轉。」知道世上一切東西都是空花水月，都是假相，實際上並不存在，你還去追求它幹什麼？不去追求了，還會有什麼生死輪回的煩惱嗎？所以說，癡是產生貪瞋的根源。

第四是慢：貢高我慢。總以為自己什麼都正確、什麼都好，把自己看得比別人高一等，處處瞧不起別人。因有我慢之故，就不謙虛了。不謙虛就不能受益，善意聽不進，不能接受人家的意見，不能進步。

第五是疑：疑惑不相信。疑是最壞的東西。我們知道，要證佛果，必須正修。若

欲修證成功，第一重要的就是信。沒有信，就根本談不到修證。淨土宗三資糧，第一就是信。不但淨土如此，別的宗也是如此。沒有信，怎麼談得上修證呢？不信則疑，一疑就壞了，就不能竭盡全力去修持，就不能證得聖果了。現在的學人往往疑法疑師，學了一個法，他不問自己是否已踏踏實實、不遺餘力、勇猛精進地去修，只修了幾次，就猜想：「哎呀！這個法靈不靈呀？是不是有效果呢？我怎麼一點感應都沒有呢？」比如念佛，沒念多少天，就說：「我念佛了，怎麼還是妄想叢生呢？」再說打坐，沒坐多少座，就說：「我怎麼妄念一點都沒減少，反倒越坐妄念越多呢？」等等。我們打個比方，你要挖一個寶藏，知道金子埋在這塊地下，才挖了幾尺，深度還不夠，你就不耐煩了，「哎呀！怎麼還沒見金子呢？恐怕不在這裏。」於是，換個地方再挖挖，還是深度不夠，沒有見到金子，就又換個地方去挖。換來換去，挖來挖去，功虧一簣，總沒見到金子。就是因為你沒有信心，沒有專一地深入下去，所以得不到寶藏。這就是疑法、疑師的過錯。常常有人這樣猜疑：這個老師是不是有道行？這個老師傳法好不好？或是議論某某老師已經明心見性了，某某老師還沒有明心見性，妄加判斷。殊不知判斷老師，須要超過老師才能判斷。你自己還沒有明心見性，你曉得明心見性是怎麼一回事嗎？自己還是個瞎子，以耳當目，聽了別人怎麼講，自己就猜測、衡量別人，這就是疑師。因不信師之故，你就不能一心一意地跟著師父跑，師父傳給

你的法，你就不能全力以赴地去修，你就無所證。所以，疑是壞事，是根本煩惱之一。

第六是邪見：不正之見。如常見、斷見、撥無因果等，都是邪見。有人認為，人活在世上才是有，一旦人死了，一切也都沒有了，斷滅了。還有人不知發神通與明心見性是兩回事，認為有了神通才能談得上明心見性，沒有神通就不是明心見性。當他明明已經得了根本，已見了性，他還不知道，以為自己沒神通，就沒見性。非但誤了自己，也貽誤了他人，而且永生永世不能出頭了。這些都是邪見。上述是煩惱障的六種根本煩惱。

說到這裏，我們還要解釋一個問題。有些人誤解了「煩惱」的意義，以為煩惱只有貧窮人苦於衣食不周，住行條件差，迫於生活而奔波、辛勞，所以痛苦煩惱不休。豈不知富人的煩惱比窮苦人還勝一籌。富人的煩惱雖然與窮人的煩惱不相同，他不是為衣食住行而煩惱，但他們另有所愁，另有所苦。最近我們這裏出了一樁事，不妨講出來，讓大家知道有錢人是怎樣的另一種煩惱。

文革期間，有些工商資本家的資金房屋等被沒收、凍結了。落實政策後，又退還給他們。講起來鈔票多，富有了，應該享福了，愜意了，不再苦惱了。但是，有這麼一家，退還了十幾萬人民幣和房屋後，父親就把這些都分給了孩子們。三個兒子各分得幾萬元，最小的是女兒，將來是嫁出去的人，所以只分得五千元。小女兒看見幾個

哥哥都是幾萬元，而自己卻只有一個零頭，心裏很不滿意。後來又分房子，三個兒子每人一統間，是大房間，而且衛生間、煤氣灶俱全。小女兒分到後樓一間小小的黑屋，心裏更不痛快了，越想心裏越難受，悲傷地哭了。父親見狀，就教訓了她一頓，她心中更來氣了。吃飯時，她因哭得悲傷之故，氣不順，憋得回抽，一抽搐，手一抖，碗「啪」地摔碎在地上。父親一看，啊！你還摔碗給我看，啪啪就是兩耳光。這一打，更冤枉了她，悲痛之極，就上吊自盡了。父親看女兒死了，心裏很悲傷，也怨自己處理不當，闖了禍，心裏抑悶，不多久也死了。你們看，這不是有錢之後闖出的禍水嗎？所以富貴人有富貴人的煩惱，並不比窮人少，甚至還要多；並不比窮人輕，甚至還要重。因為他們有了地位，有了鈔票，就會患得患失。他們不僅希望現有的地位、錢財不要喪失掉，還想多上加多、好上加好。那麼，這當中互相傾軋、勾心鬥角之種種精神上的煩惱就更為難言了。更為甚者，有了地位、有了錢，貪心更重、欲望更濃，忘乎所以，不顧一切地胡作非為，花天酒地，狂嫖濫賭，以致最後走到傾家蕩產或銀鐺入獄的下場。我們就不去多說它了。

天人也有煩惱。怎麼會呢？天人不是在天上享福嗎？但是天人享完福後，還是要死的。他們不像我們世間人，老了，髮鬚白了，牙齒掉了，最後斷氣死了。天人頭上都有花冠，花慢慢地枯萎，一旦枯死了，則天人也就壽終了。所以他們看到花枯萎了，

就曉得自己時間不長了，到哪裏去呢？還要聽業的支配。他們也很苦惱。六道都沒有離開苦。

我們人活著，苦多樂少。有一位小說家曾經這樣說：人生就是一個旅程，坎坷不平的旅途上布滿了各種痛苦的深坑。我們人吶，剛從第一個深坑裏跳了出來，在還沒有落到第二個深坑之前，這段過渡期就是樂，平坦順利。當跳進第二個深坑時，又如從前一樣受苦了，到處碰壁、抗爭，極力想從深坑中跳出來。一旦跳了出來，輕鬆一下。過了這段過渡期，又復陷入痛苦的深淵。人吶，就是這樣苦多樂少地走完一生的旅程。有的人遇到的深坑又多又深，所經受的痛苦就更是苦不堪言了。一般說來，這段過渡期的樂是短暫的，有的還未體會到樂的滋味，就又陷入了更深的痛苦之中了。人的一生歸根結底還是苦呵！

佛說一切法，都是讓人離苦得樂的。你若能把《心經》的義理徹底領悟了，報障、業障、煩惱障自然也就破除了。三障已除，一切苦厄也就消除了，人也就離苦得樂了。這就是《心經》的作用。

五、判教相

前面已講過《心經》在佛的五時說教中，屬於第四時說法，即般若時、熟酥時。

用了兩種權法、一種實法說教。這裏就不多說了。

《心經》的五重玄義現已解釋完畢，下面我們簡略地介紹一下譯經人。

肆、譯經人

翻譯《心經》的人很多，有七種翻譯本子。現在大家讀誦的最盛行、最流通的本子是玄奘法師翻譯的。文長僅二百六十個字，但意義非常豐富，能賅括三藏十二部經教。玄奘法師精通經、律、論三藏。當時，凡通三藏者均稱之為三藏法師。玄奘法師是唐朝人，故稱唐三藏。所謂經藏就是佛說的法，由弟子們記載、整理成冊的，多詮定學。律藏是佛說的戒律，如比丘戒、比丘尼戒、菩薩戒等等的戒律。《梵網經》也屬於戒律。律藏多詮戒學。論藏是菩薩們根據佛所說的法而加以闡述、發揮的。佛說的法為「經」，菩薩所說謂之「論」。論多詮慧學。

玄奘法師俗姓陳。少年出家時就很有志向，提出了「遠紹如來，近光遺教」。意思是從長遠來看，要紹隆佛種，立志成佛；近則要光大如來教法。出家後勤奮學習經典，到處參訪名師。後來發現諸師所見不一，對經典也有許多疑點未決。為求得佛法真諦，發願到佛教聖地—印度求學取經。玄奘法師以宏深大願，大無畏的超人膽識和魄力，歷經了千難萬苦，踏遍了千山萬水，跋涉五萬餘里，終於到達了目的地。十七

年後帶回大小乘經共五百六十夾，分六百五十部。玄奘法師以後的工作則專心致志於翻譯佛經。

玄奘法師組織的譯經規模是歷史上最宏大的，集中了全國各大寺高僧大德，力量精萃優秀，分工細密，譯經態度嚴肅認真，所翻譯的經、律、論三藏聖典最為精確，譯經的數量在中國歷史上也是最多的。玄奘法師是世界佛教史上的一代大師，是唯識宗的創始祖師，他在弘法利生中所做的貢獻厥功甚偉！

玄奘法師除了主譯法相宗經論外，在晚年全力翻譯《大般若經》六百卷，佔去了他全部譯經的一半功夫。由此可見，玄奘法師對般若研究精通，造詣高深。乃至他的《心經》譯本廣為流傳盛行。玄奘法師譯經態度嚴肅認真，一絲不苟，精益求精，準確無誤。在他圓寂前，頭有點痛，他就疑惑了。哎呀！莫非我翻譯的經文有錯誤了？於是，他就發了個願：如果我翻譯的經文沒有錯誤，那麼，在我圓寂後荼毗的時候，舌頭應該不壞！後來，玄奘法師圓寂了，荼毗後，他的舌頭果然沒有壞，還是好好的一條舌頭。這就證明玄奘法師翻譯的經文完全正確。

玄奘法師臨終前有點頭痛，是因宿業之故。我們每個人宿世以來，所做的事有可能是好事，也可能是壞事，不可能沒有一點果報。人生病，是過去世做了壞事，現在所受的果報。生病，一般凡夫擔不起，痛苦難忍。而修證成就了的大祖師，就有力量

承擔。果報到他身上，因心空故，可以不受其苦。真歇禪師說：「老僧自有安心法，八苦交煎總無妨。」意思是說，縱然有八種病痛等苦惱一起來煎熬，我也不怕。為什麼呢？心空不受之故。在色受想行識五蘊當中，第二就是受蘊，它是一切煩惱、業障的根本。假如我們能夠遇色聞聲而不受，則一切煩惱無從生起。

那麼，怎麼能不受呢？這大有科學道理。因為所謂疼痛都是經局部神經傳輸到大腦皮層而感受到的。如果大腦皮層不接受，就不會感到痛苦。而要使大腦皮層不接受，那就要有很深的定力，心空無住，不隨境走，或是把思想的注意力完全集中於另外的一個地方，方能隔斷傳導，不受其苦。例如，《三國演義》裏，關公中了毒箭後，華陀給他刮骨療毒。當時關公下著棋，把他的思想和注意力都完全集中在棋上，忘記在進行手術，大腦皮層不接受痛的神經的傳導。所以，他等華陀把毒刮乾淨了，整個手術完畢，都沒吭一聲。華陀不由敬佩地稱關公為神人。現在的無痛苦分娩法也是這個意思。讓產婦把思想都集中在另外一個地方，注意力轉移了，痛苦也就轉換了，大腦皮層不接受腹部的疼痛，她就不覺得痛了。但一般人沒有這個功夫，她的注意力不能轉移，還是集中在肚皮上，所以痛苦不能轉換掉，大腦皮層照樣接受，來者不拒，當然她還是要痛的。因此，現在無痛分娩法沒有多大效果。

我師公大愚阿闍黎在廬山修道時，一直很精進，因當時條件極差，故師公身體很

虛弱。他下山之後，弟子們請了個醫生給師公檢查治療。發現痔瘡很嚴重，已經潰爛了，決定馬上動手術。當時麻醉只有全身麻醉，沒有局部麻醉。而師公身體太差了，經不起全麻，怎麼辦呢？師公對醫生說：「你儘管放心開刀吧，我可以不要麻醉。」醫生說：「不要麻醉怎麼行呢？痛也痛死你了。」「不要緊，我念佛，你開刀。假如我說痛了，你就停止手術。」「那就試試看吧，橫豎你的屁股已爛得一塌糊塗了，就是手術沒動好，半途而廢了，也沒關係。」於是手術開始了，師公一直念「南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛……」直到手術結束，師公沒喊一聲痛。醫生驚嘆道：「難得，難得，我從來未見過這樣的病人。」這就是不受一切受的功夫，把思想注意力都集中在這句佛號上，痛苦就不為害了。修淨土的人都想臨命終時身無病苦，這不正是身無病苦的最好例子嗎？！

身無病苦並不是說不生病，而是說儘管生病，但是不為病所苦。你不接受，苦就不苦了。宿業報應之所以等於不報，也就是因為不接受這個苦，不為苦所苦。儘管有果報，等於沒報，報而不報。玄奘法師的頭痛就是臨命終時宿業的發現，但不接受，則報而不報了。

講到果報這個問題，都說心業易消易轉，身業難消難轉。我們過去做了壞事，身子上的痛苦還是要有的。佛也顯現過頭痛相，因為過去世曾拿棒子打過魚的頭，現在

就要受這個報。但這是佛有意要顯頭痛相，用以說明因果不虛，警策大家不要做壞事，做了壞事，就要受果報的。果報對於真正到家的人來說是空花水月，果報到了他們身上就瓦解冰消了。為什麼呢？因為一切業都是夢幻泡影，並沒有真實東西存在。既然沒有真實的東西，不接受一切事物了，還講什麼報應呢？同時，沒有我相，沒有人相，沒有眾生相，沒有壽者相，又由誰來受報應呢？從主觀來說，人沒有了；從客觀來說，法沒有了。人法雙亡，還有什麼報應呢？但以佛性來講，佛性是妙有真空。它不是斷滅空，也不是頑空，它能顯現諸相而生起種種妙用。所以，幻相不無，還是有的。在不受報當中不妨顯現受報之相。儘管受報，但到了大祖師身上，內心空淨，一切都如空花水月，還是等於不受報。

二祖神光大師得法之後，達摩祖師對他講：「你今生要還一個命債，要被殺頭。（祖師證道以後有宿命通，知道過去世做過之事以及將來的果報。）但因主持正法之故，避免別人由此而誹謗正法，就不要還這個報了。」二祖心真空了，人也不可得，法也不可得，這個身報就可以免掉了。比如，如果沒有打開電視機、收音機的開關，電磁波雖在空中傳播著，但卻收不進來。這都是同樣的道理。雖然我們過去世做了一些錯誤的事情，業力在尋你。但若你心空了，影子也沒有，它就找不著你了，也沒法找。從根本上講，根本就沒有人我相，沒有法我相，什麼受報、不受報都不可得。但

是，功夫要做得究竟才能這樣。功夫做得不究竟，心一動就有了影子，那還是會受報的。

我們舉一則公案：唐悟達禪師膝上生了個人面瘡，後遇一僧人掬水洗之，痊癒了。因此，著慈悲水懺法。這個禪師怎麼會生人面瘡呢？因為禪師過去世是袁盎，袁盎和晁錯不和，在皇帝面前，搬弄是非，說晁錯的壞話，結果晁錯被冤屈斬首。晁錯懷恨在心，一直要尋袁盎報復。無奈袁盎後來作了十世高僧，尋他十世也沒有尋到。後來，皇帝封他為國師，賜他沉香几案、玉如意、紫金袈裟、紫金缽盂等等。欽差大臣都很敬重他。他很得意：「像我這樣的人，現在世上是很少有的。所以，皇帝封我為國師，賜給我這麼多東西。」心一動，影子現前，被晁錯尋到了，就讓他膝蓋上生了個人面瘡，向他討還命債。由此看來，一旦過去世做了些錯事，業力就到處尋找你，這就叫業障。你若心真空了，沒有影子在，它尋也尋不到你。所謂業，其實都是虛幻不實的。但如果你心動了，有影子在，被業力抓住，就要還報了。

也許會有人問，如若定力深的話，是不是可以不還報呢？可以不還！但不是一定不還。我們剛才已說過了，還報不還報，關鍵在於心是否真的空淨了。既然報、還都是假，又何妨借假顯真，遊戲三昧，報上一回，以示無報無不報，而證無還無不還呢！所以，二祖神光大師對達摩講：「等我傳了法之後，還也無所謂。」就像一個大富翁，

還一筆小債務，九牛一毛，不在乎。神光大師把法傳給三祖之後，就去還報了。臨殺頭時，他說：「將頭臨白刃，猶如斬春風。」殺頭就像揮刃斬風一樣，心裏沒有一點東西，何等慷慨豪放，這真是心空淨到家的大丈夫作略啊！

心真空淨的人，並不是死守著一點不動，並不是一點事也不做，而是大機大用，無為而無所不為的。我們修法的人，就要好好地修這個心，時時對境練心，老老實實地做心地功夫。我們明白了《心經》的義理和真正意旨，才能真正得到《心經》的勝義，從而受持《心經》。下面我們開始解釋《心經》正文。

乙、正說經文

一般經文都是前有「序分」，後有「流通分」。序分即經文的開端：如是我聞，一時佛在某某處，與大比丘眾或大菩薩眾多少多少人俱。流通分即經文的結尾：大眾聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行，作禮而去。因為《心經》是從《大般若經》裏節選出來的，所以序分和流通分都被省略掉了，它沒有採用一般經文的格式。《心經》一開頭就顯示正文（正宗分），以佛的口氣，直接宣說「觀自在菩薩……」，由此開門見山地把《心經》的總綱點了出來。

一、總持分

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多。時照見五蘊皆空，度一切苦厄。

這開頭的四句經文就是《心經》的總綱。仿照昭明太子把《金剛經》劃為三十二分那樣，把這四句劃為總持分—總一切法，持無量義。《心經》的一切義理，乃至整個佛法的義理，都包括在這四句之內了。下面的經文都是闡述、描繪、分解這四句的無量含義。而第一句「觀自在菩薩」更是這四句的綱中之綱，單單這一句就能包括六百卷《大般若經》。為什麼這樣說呢？因為觀就是觀照。我們前面已經講過了，做一切功夫都離不開觀照，三藏十二部經文也都離不開觀照。所以，它能夠總賅一切法。

觀自在菩薩。佛舉出觀自在菩薩作為我們修行人的典範，要我們向觀自在菩薩學習。這部經為什麼用「觀自在菩薩」這個名字，而不用「觀世音菩薩」呢？這是兩位菩薩嗎？不是。觀自在菩薩就是觀世音菩薩。觀自在是以果地功德為名，觀世音是以因地法行為名。因為觀世音初期修行，是從耳根圓通修起的。他在大海島上聽漲潮落潮的聲音，追問自己這聽見聲音的是誰？聽不見聲音的又是誰？這即是用耳根聽海潮音而圓證菩提的修法。

講到海潮音，整個佛法都可以說是海潮音。一因佛對眾生說法是根據眾生的機緣、眾生的根基而說的，能深能淺、可高可低，就像海潮有漲落一樣；二因佛法如大海，汪洋浩瀚，波瀾壯闊，勢不可當。漲潮時，雷霆萬鈞，聞者喪膽；落潮時，風平

浪靜，聲息毫無。

人們往往認為聽到了聲音是有聞，沒有聲音的時候是無聞。其實，有聲音時你聽到了聲音，沒有聲音時，你同樣也聽到了，你聽到的是沒有聲音。如果你沒有聽到，你怎麼會知道沒有聲音呢？就像我們的眼睛，看見東西了，就說是見到了。瞎子看不見東西，就說是看不見。其實，他不是不見，還是見了，他看到的是一片黑暗，見到了黑暗也是見。這就是我們的見性和聞性的作用，它是永遠不壞的。至於有光無光、有聲無聲，那是色塵和聲塵，不關見性和聞性的事。塵有生滅而性是不生不滅、不增不減的。能夠見色是我們的眼根—眼球完好無缺、能起作用之故。眼球壞了，雖不能照見色塵，但見性還在。猶如電燈泡，燈絲斷了，燈泡不亮，但還是有電，不能說沒電，只是電燈泡壞了。如果換個好的燈泡，它還是亮的。所以，不能住在相上。見光是見，見黑還是見。聽到聲音是聽，聽到沒有聲音還是聽。

觀世音菩薩就從耳根聽聞上悟了道。海水漲潮時，潮聲生；落潮時，潮聲滅。潮聲是有生有滅的，但能聽聞的自性無生滅。正因為它不滅，所以才聽到有聲和無聲。能聽聲音的聞性是不生不滅的，它是亙古常存的。反聞聞自性，不跟著聲音跑，叫作回光返照，即觀照。用觀照世間的聲音，參究聽見聲音者是誰？聽不見聲音者又是誰？就像禪宗所參的一句話頭：「念佛者是誰？」究竟是誰呢？就是自性，就是我們所說

的佛性，一切處都是它的作用。

我們前面已經講過了，異見王問婆羅提尊者：「性在何處？」婆羅提尊者說：「性在作用。」「在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在舌談論，在手執提，在足運奔。」這些都是佛性的妙用。所以「識者知是佛性，不識者喚作精魂。」見性並不難，當下一覺悟。噢！原來這一切作用就是我們的靈明覺性！這就是佛性！然後就保護這個佛性，時時刻刻地觀照，除盡習氣，方能究竟成佛。觀世音菩薩在因行之中，由反聞自性，從耳根下手用功，圓成了無上道。同時，在因中發大願，凡有眾生受苦時，聞其苦聲，即以相應之法緣解脫其苦惱，即世間所謂「聞聲救苦」。「觀世音菩薩」是由觀照這個娑婆世界上的聲音而命名的。

「觀自在菩薩」是以果號命名的。「觀」，我們剛剛說過，一切現象都是佛性的作用。我們明見了佛性，就時時刻刻地觀照。「自」，就是我們自己的本來面目，就是自性、佛性。我們明白了一切作用都是佛性，而且認識它，真實不疑了，這就是見性，就是我們的本命元辰，就是我們自己的本來面目。「在」，見到性後，不迷了，曉得世上一切事物都是空花水月，都是假的、不可得的。《圓覺經》曰：「知是空華，即無輪轉。」這時才算是真修。你時時刻刻綿密保護這個性體，時時刻刻觀照這個本來，令它在本位上不動搖，不為客觀環境所左右，不被物境所牽引，不隨環境轉，時

時刻刻長養聖胎，勤除習氣。待習氣消盡，我執、法執也都了了，分段、變易二死也就了了，就得大自在了。

見性以後的修行主要是除習氣。所謂習氣主要是五蓋，五種遮蓋自性光明的烏雲，即：財、色、名、食、睡。

財：就是要發財，要鈔票，貪得無厭。「人為財死，鳥為食亡。」「人不為己，天誅地滅。」小至投機取巧，貪占便宜。大到貪污受賄，牟取暴利，坑蒙拐騙，不擇手段，無視法律，不惜犧牲別人、集體、國家的利益以滿足自己。

色：就是一切色相，不僅是男女之色，其他一切飲食起居，乃至聲色犬馬之好、穿著打扮等等，都包括在內了。

名：就是喜好名譽。人家拍你的馬屁，給你說好聽順耳的話，你心裏就美滋滋的，高興歡喜，哈哈而笑。如若指出你某種缺點過錯，說你某些做法不對，說法不妥，影響不好等等，你就不樂意了，就坐不住了，就光火、發脾氣。有很多已成名的人，還是這個樣子。更有沽名釣譽，假作偽善的惡劣行為，這都是習氣。

食：就是飲食。嘴巴饞，貪求美味佳肴。豬、牛、羊肉吃夠了，還要吃海鮮；家禽味吃膩了，還要吃野味。為了滿足自己的口味食欲，不惜殺生害命，造業受報。

睡：就是睡眠，其實這是昏迷。一個人如果每天睡眠八小時，一天時間就睡去了

三分之一。有人還午睡，又睡去了兩小時，合起來是十小時。若一個人能活一百歲，四、五十年就被睡過去了。所以說，睡眠也是一道障礙。但我們做功夫的人，要想除去睡眠這個障礙，是不能蠻幹硬來的。如果你功夫還沒到，定功還不深邃，若不睡眠，身體就會吃不消、支持不住的。我們做功夫，要隨著定功的增長，於無形之中將睡眠逐漸抵消，這叫做此長彼消。隨著定功的增長，精神逐漸充足，睡眠自然就減少了。慢慢地，定功越來越深，睡眠則會越來越少，乃至睡著的時候也是入定。

說到這裏，我們舉一個例子—四祖道信禪師度懶融禪師。懶融禪師是練「不倒單」的，夜裏在石凳上打坐，不睡眠。而道信禪師是睡覺的。天亮後，懶融對道信禪師說：「昨夜你睡得很好，呼呼酣聲大震，吵得我坐也坐不穩。」道信禪師說：「你還說我睡得好呢，我一夜都沒睡著。」「啊！你打妄語。酣聲那麼大，呼呼響，怎麼說沒睡著呢？」「假如我睡著了，我怎麼會聽到你身上有兩個跳蚤打架呢？其中一個跌在地上，大腿都斷了，喊『痛呀！痛呀！』吵得我睡不成覺。」懶融禪師說：「哪裏有這種事！我坐在這裏一點都沒聽到，你睡得呼呼響還聽到了？」「不信你看嘛！」果然，懶融禪師在石凳下面撿起一隻跳蚤，大腿也果真是斷的。你們看，一個是坐著不睡，一個是躺在那裏呼呼大睡。可是，睡著的竟聽到了跳蚤打架，跳蚤大腿跌斷，跳蚤喊痛，而沒睡覺的卻什麼也沒聽到。所以定功和睡眠並不在外相上。有些

人執著在外相上，通夜打坐，不睡覺，不倒單。實際上，他並不是沒睡覺，他坐著睡，還是睡著了。有的人功夫很好，雖然睡在那兒，外相上是睡眠，但是深入禪定了，了了分明，清楚得很，連跳蚤打架都能聽得見。真功夫並不是在外相上好看，而在於心地上是否清淨。

因此，我們修行不要住相，而要在心地上真正用功夫。我們要真正認清楚這個能起作用的萬能體就是佛性，就是我們的本命元辰，就是我們的主人翁。唯有它是真實不虛的，是永恒不變的，是不生不滅、不垢不淨、不增不減、不來不去的。其它的一切，包括我們自己的身體，都是虛幻不實的，都是假的。身體猶如一間房子、一件家具。好的時候用用它，一旦壞了，就要捨棄它。真假認清了，就須時時刻刻保護這個真實不虛的性，在這個本位上不動，對境不迷惑，對境不動搖，對境能起用，這個功夫就是觀照。

我們時時用觀照功夫，除掉我們住相的習氣（也就是上面所說的五蓋）。睡覺是習氣，吃飯也是習氣，但除習氣不能硬除，要善除，就是用方便的方法轉移，深入定境，時時常攝在定。這裏，我要提醒大家，不要會錯了意，以為坐在那裏不動就是定，於是拼命打坐。豈不知坐在那裏不動是死定。死定有出有入，即是有生有滅，有生滅就不能「常攝」。所謂「常攝在定」者，是對境不迷惑、不動搖，這是沒有出沒有入

的大定。若功夫未到這一步，那就還須時時觀照，使自性安住本位，不隨念轉，不隨境遷，這就叫做「觀自在」。

功夫再進一步，圓熟了，這「觀」也不要了，須捨棄掉。有個禪師說過：「無覺無照固是生死，有覺有照也是生死。」如果你癡迷糊塗，隨境遷移、流浪造業，當然是生死。為什麼有覺有照也是生死呢？因為執著在法見、法用上，還有法在，所以還有生死。不過這個生死進一步了，是變易生死。因此，功夫圓熟了，法也要捨掉。即使不觀照，也能牢牢地在本位上不動，這就是「自在」。

功夫再進一步，「自」也不要了。自性天真，本來如此，無須常常顧念它。比如，我叫什麼名字，並不需自己常常提醒，不提醒也不會忘掉。這時，自也不要了，佛性無時不在、無處不在，時時處處都在，這就是「在」。

更進一步，究竟到家，「在」也不要了，無在無不在。觸目遇緣，無非真心顯現；舉手投足，皆是佛性妙用。這樣就完全圓熟了。我們就是要這樣一步步地、時時刻刻地做功夫。所以，觀自在菩薩的「觀自在」三個字，實實在在是我們修行人用功夫的典範。

現在有些人功夫做不上去，就是因為他們用功的方法有問題。

第一、在做功夫的時候，他們不曉得觀照。無論是念佛、參禪，還是修密，都是

有口無心。口裏念著「阿彌陀佛、阿彌陀佛……」，心裏卻是妄想紛飛。嘴裏叨念著：「念佛是誰？念佛是誰？……」但心裏提不起疑情。咒不停地持著「嗡嘛呢唄彌吽、嗡嘛呢唄彌吽……」但有口無心，不能心念耳聞、時時觀照。這樣用功是不行的！

第二、修法打坐的時候，座上能夠心口相應，用心觀照。但下座之後，就和普通世俗人一樣，隨境流浪，放野馬了，在境界上顛顛倒倒。座下不觀照，這是個大錯誤！座上做功夫，隨便你怎麼認真，都是助行而不是正行，都是助修而不是正修。正修還是要靠座下用功。為什麼這樣說呢？從時間上來看，你一天能修幾座？能修幾個鐘頭？就算能連續坐四個鐘頭，或者多一點，六個鐘頭吧，和一天的時間比起來，所占的比例也太少了，只占四分之一。另外四分之三的時間放野馬、糊塗、著相，那怎麼能成就呢？我們前面已經講過了，修法就是轉換你的心，把你的癡迷之心轉換成覺悟之心，把妄心轉換成佛心。上座的時候，不接觸外境，沒有人考驗你，這是最方便的時候。而下座是接觸外境，是考驗你的時候，看你能否不隨境轉。下座用功才是真正的用功。上座猶如磨刀，這把刀鈍了，就要磨磨它。下座是用刀，要切切東西，看看這把刀快不快，能否透得過境界。你若不用它，怎麼能知道這把刀快不快呢？怎麼能知道座上修法得力不得力呢？只有用了它，發現在境界上還透不過，「哎呀！我這把刀還是不快，還要再好好地用心磨磨！」這樣才能夠更促進你用功。

我們修行，就是要了生死、成佛。所謂生死者，就是著境生心。你著了境，跟著境界跑，就有了生死。若在任何境界面前不動搖，不入這個境，就沒有生死。你不在境界中鍛煉，又在什麼地方鍛煉呢？在空無所有的地方鍛煉是不行的，必須在事境上鍛煉。《華嚴經》講的「理無礙、事無礙、理事無礙、事事無礙」四個法界，是修行的四個階段。功夫要做到最後一步—事事無礙法界，任何境界、樣樣事情都透得過，毫無罣礙，才算得上成佛。光是懂點理，理上說得到，事上做不到，那是空口說大話，毫無效果。如果只在座上用功夫，下座不在事上磨練，就不能成就。我們如果真會用功夫，就須在事上鍛煉，要時時刻刻觀照，觀照我們自己的本命元辰，在本位上不動搖，做功夫要時時刻刻這樣做。這就是觀自在。所以說，「觀自在」三個字，是千經萬論之總綱也。

第三、我們作功夫首先是為了明心見性。這個問題前面已經講過了，現在又重複講。一是因為它非常重要。二是修行人往往對它認識不清。所以，有必要再強調一下：一切作用都是性的作用，這個作用處就是我們的佛性。我們聽了之後，確信無疑、真實肯定，一點不走作，這就是見性！不是除此之外，另有性可見。見性並不神秘、玄妙。

有些人總是把見性和發神通聯繫在一起，可嘆啊！他實在不知道什麼叫性，他自

己不明白，自以為性是另外一個神奇的東西，而這個實實在在能起作用的太普通、太一般了，他不以為是性，自己胡弄自己，還去胡弄別人，這叫自欺欺人。自己上了當，也叫別人上當。這種人幾時才能出頭，幾時才能了生死呵？！前面我們已經講過了，明心見性和發神通的關係，是先後關係、根本與枝末的關係。先見性，見性之後不迷了，真假認清了，曉得世上一切事物都是空花水月，虛假不可得。時時刻刻觀照、保護這個唯一真實不虛的本性，在本位上不動搖，時時刻刻長養聖胎，功夫做到習氣都消盡了，神通便不求而自得。所以說，但得本，不愁末。明心見性是根本，在修法中最關鍵、最要緊的。有些人錯把發神通作為明心見性的標準，從而追求神通，正是本末倒置。他們不曉得什麼是根本，只追求枝末，無有是處呵！這些人就是佛說的最可憐憫者。所以，我們修行做功夫，首先就是要明心見性，不要妄求神通。

復次，我們須明白：性不在別處，就在當下，不要向別處去求。因為一切作用都是性的作用，性時時刻刻都在當人六根門頭放光。我們苟能於前念已斷、後念未起的一瞬間，回光返照，認取這離念的靈知就是我們的佛性，則當下親見阿爹，何須再向外追求？正所謂「踏破鐵鞋無覓處，得來全不費功夫」。今天大家聽到這個說法，能夠深信不疑，就是無上大福報呵！假如還是咬不定，還是信不真，那就要從頭修起。

「觀自在」三個字，我們就解釋到這裏。

「菩薩」是「菩提薩埵」的簡稱，取了其中的兩個字。「菩提薩埵」是梵文的音譯，中文意思是「覺有情」。

眾生都有感情、有情見。感情、情見都是私情，不是大情。比如，父母都愛子女，但是他只愛自己生的子女，別人生的子女他一般就沒有什麼感情了。最近，發生了一樁這樣的事情。一個托兒所的阿姨嫌一個小孩愛哭，於是把他的手腳綁起來，並用個被子壓在他身上，結果，孩子活活給悶死了。如果是自己親生的孩子，她會忍心這樣做嗎？所以感情、情見都是私情，都是壞東西。

「覺」就是覺悟，要覺破這個私情。情見破除了，私情覺破了，就成為「大情」。私情是有情，大情是無情。覺破私情就是「覺有情」，就是「菩薩」。像觀世音菩薩，把世上一切眾生都看作是他的子女，就像父母對自己子女一樣慈悲，聞聲救苦。

菩薩除「自覺」外，還須「覺他」—令他人也覺破迷情，這就是經中所說的「大乘」。乘是量詞，也含騎坐之意。大乘就像公共汽車、火車、飛機一樣，能載很多人。菩薩於覺破自己的私情之後，進一步幫助他人，使他人也覺破世間一切妄情，而超越世間、共證大道。「小乘」就是小坐騎，只能乘他一個人。如聲聞、緣覺，他只願自度，不願度人。不過，等證成四果羅漢，或證成辟支佛時，他也就自慚羞愧，轉小為大，發心救度他人了。猶如我們現在在單位裏工作，自己總是自私懶惰，遇事總是退

到後面，不肯出力做事。眼看別人竭力在前面做，為大家服務，自己卻不動，難道不感到慚愧、不覺得難為情嗎？所以，小乘修到了四果的時候，自己覺得不對頭，也會向菩薩學習，也會發大乘心，即非但自度，還要度他了。

這裏我們要強調指出：菩薩和大乘行者，在初發心時，就不是為自己，而是為度眾生才學佛修道的。比如，我們看見有人落在海裏或江裏，一心想救他上來，但是自己卻不會游泳，不懂救生術。即使你跳入水中，也不能把落水者救上來，而且自身難保。所以，只有自己學會游泳術、救生術之後，才能去救人。菩薩和大乘行者在初發心時，就是以發菩提心為務，修大乘法，行菩薩道，以「自覺覺他、自度度他」為準則，而不是以自了為目的。「菩薩」二字並非指小乘羅漢、辟支佛。天神、鬼道、外道更沾不上邊。

「觀自在菩薩」五個字連起來，是說觀世音菩薩修耳根圓通法門，返聞聞自性，證到自己不生不滅的聞性，了知一切法皆不出本心，證成了涅槃妙果。《楞嚴經》把這個修道的過程說得很清楚：先是「入流亡所」，次是「盡聞不住，覺、所覺空」，最後「空、所空滅，生滅滅已，寂滅現前」。這就證得大自在了。所謂大自在者，就是了脫了分段、變易兩種生死。這兩種生死，在前面講「有餘涅槃」時已經講過，現在就不再多說了。

觀自在菩薩的「觀」是果地圓成的觀，是沒有能觀、沒有所觀的妙觀，是大自在的觀。亦即了脫了分段、變易二死後，真正得大自在了。所以，佛用「觀自在菩薩」這個果號來啟迪、教育我們：要想真正修成佛，既不能向小乘（聲聞、緣覺）學習，也不是向小菩薩（權乘菩薩）學習。菩薩有很多階位：十信位菩薩、十住位菩薩、十行位菩薩、十回向菩薩、十地菩薩、等覺菩薩、妙覺菩薩等等，有這麼多層次的菩薩，而觀自在菩薩是已經證成妙果的大菩薩。佛要我們向觀自在菩薩學習，時時刻刻用觀照功夫，以此下手用功修行。

為此，我們先要了悟。了悟什麼呢？了悟能起一切作用的萬能體就是我們的自性，一切法相都是我們自性的顯現。我們要透過這些法相，透過這些作用，而見到我們的性體，這就是明心見性！所謂明心者，明了心不可得，明了心是法體的妙用；所謂見性者，明悟並確信性是一切妙用的主人，性是一切法相生起的萬能體。然後，我們就時時刻刻地觀照這個妙體，在本位上不動搖，不被物境所轉換。《楞嚴經》云：「理則頓悟，乘悟並銷；事非頓除，因次第盡。」說的就是理悟後保任除習的修行次第。

古代禪宗大德有一首詩，說得很好：「心隨萬物轉，轉處實能幽，隨緣識得性，無喜亦無憂。」

「心隨萬物轉」，意思是說，我們的心隨著萬物生起種種的妙用，這就是應緣接物。事情來了怎麼解決，工作來了怎麼完成，我們心裏都明白，絲毫也不糊塗。但是，大家要注意，不要把這句話誤解了，這裏不是指心有所住。

「轉處實能幽」，幽者，幽靜不動也。轉雖轉了，雖然起念應付種種的事情，但內心卻是不動的—心裏並沒放著這個事情，就像不是自己在應付，而是別人在應付一樣。孔老夫子講：「廢心勞形。」意思是，雖然形體在勞動，但心並沒著在上面。這句話非常重要，真要做到，非精勤觀照不可。如果沒有觀照，這個心就會隨著物境轉，心就被物境所吸引而牽制住了。我們修行就是要不為物境所轉，相反，還要轉物。我們有了某個東西，就利用它，而不要為它所用。譬如，有杯子就用來喝水，有熱水瓶即用來保暖，但不為它的得失所轉，不因它而生喜、愛、憂、惱之情。如果沒有這些東西，也不要費盡心力去追逐搏取，更或為了取得這些東西而損害他人或是犯法，那就是為物所用了。

《金剛經》說：「應無所住而生其心。」心不是不生，念不是不起，要起妙用怎麼能不生心呢?而是要生「無所住」心，這個心不要停留在什麼事物上。正起念時也不見有念可起，起念之後，如鳥過長空，毫無痕跡。儘管在做事，儘管應緣接物，內心一無所住，毫無患得患失之心。做事成功了，不沾沾自喜，本應如斯盡責地做，有

什麼驕傲誇耀的；失敗了，也不憂惱，因為自己並沒有馬馬虎虎、敷衍塞責、應付了事，而是竭盡自己的力量去做了，以後只要改正錯誤即是。做事不可能都很順利地圓滿成就，總會有失敗的時候，失敗了也不要煩惱憂愁。應該仔細、耐心地分析，找出失敗的原因，接受教訓，改正錯誤，爭取下一次成功。「失敗乃成功之母」嘛。心裏總是坦坦蕩蕩、清淨無染，這就是「轉處實能幽」的精義。

「隨緣識得性」，這句話很重要。我們做一切事情都要隨緣，隨緣則起妙用，反之則會起種種煩惱。比如，一個很有才幹的人，一時得不到適當的工作，不能發揮其才能，此時也毋須怨天尤人，只要努力幹好本職工作就是了。日久，他的才能自會被大家賞識，而遷任更適當的工作，發揮其才能。假如因不滿本職工作而煩惱，則烏雲遮住了光明，真性就顯現不出來了。又譬如，工作職位升高，就高興歡喜；職位下降，就憂傷煩惱，這都是凡夫俗子的見地與心態。我們學佛的佛子就不應該有這樣的見解，一切都要隨緣，因為升、降都是為大眾服務，不可為個人的利益考慮。而且，一切事物都是假相，都不可得。只有性是真實不虛的。我們只有隨緣起用，無所執著，才得真實受用。

前面已反複講述，性不在別處，即在當下作用處。它沒有隱蔽，沒有遮藏，也沒有隔斷。只因你追逐外境，而迷失了真性。平時妄念紛飛，固不識它，即當無念的千

鈞一發之機，也往往被滑過去了。在你隨緣做事起作用之時，如能回光一瞥，「這起妙用的是誰？」當下猛著精彩，一把抓住，則參學事畢了。因為性無間隔、斷續，而事有間隔，念有斷續。學人苟能於前念已斷、後念未起時，回過頭來看一看，這個一念不生而了了分明的，不是當人的佛性又是什麼？！一旦認識了本性，不再著相，隨緣起用，則大事畢矣。這就是「隨緣識得性」。剛才解釋第二句時，我們說了心無所住。大家當明白，只有念起不住，不停留，心念不隨前念、物境跑，才談得上無念功夫。倘若你果真能夠念起而不住，就可大放光明了。但是，學者往往是念起就住，就停留，就在物境上盤旋不停，住在上面了。這是修行的一個大障礙。怎麼辦呢？那就須時時刻刻觀照，在事境中鍛煉，隨緣起種種妙用，將住境、著相的惡習漸漸除光，才能使本性安住本位不動，而究竟成佛。

第四句是「無喜亦無憂」。就是說，如果因緣很順，事情做得很圓滿，我們也不喜；如果因緣不合，事情沒做好，我們也不憂。因為一切事情都是假相，本來無有得失。而且所做之事都是隨緣起用、恒順眾生、利益群倫的，非為私利。復次，我們作事已竭盡全力，沒有絲毫馬虎，成不居功，敗也於心無愧，坦坦蕩蕩，大機大用，不喜不憂，不取不捨。觀照功夫做到這種地步，觀照就不要了，從而更上一層樓，進入無功之用，到達無為之地了。這時真性時時刻刻現前。《六祖壇經》云：「見性之人，

言下須見。若如此者，掄刀上陣，亦得見之。」掄刀上陣之時，性命在呼吸之間，也無絲毫慌亂，但明見真性在起作用；縱或為國捐軀，殺身成仁，亦無所謂，因真性是不生不滅的。小乘聖人則不理解這一點，他們認為：哎呀！這不又進入生死輪回了嗎？他們不曉得，要成佛，須到六道中度眾生。你不入生死，六道裏的眾生怎麼度啊？而且，入六道實無六道可入，身相有生滅，而性無生滅。所以，我們無須妄念紛紛，煩惱重重，只要胸懷坦蕩，隨緣任運，逍遙自在就是了。我們若能照這四句詩做去，就得大受用、得大自在了。

我們還要強調說明一下：從觀照而證到自己本來面目後，還要常常保護它，即宗下所謂「牧牛」的功夫，把其野性去掉，直至調養得溫馴，毫無走作了，就不再看住它，而放任其自由了。保任功夫是兩個階段，保是保守，任是放任。保守功夫圓熟之後，才能放任。功夫不圓熟，還是要保，還不能放。我們要弄清楚，保和任是兩回事。

綜上所述，佛教無論任何宗、任何法門的修持，都離不開觀照。可以說，觀照是學佛成道的唯一途徑，是能否明心見性、能否修持成就的關鍵。但是，初修者往往理解不了觀照，不知從何下手，往往是以肉眼觀看一切，以妄想分別一切。結果是認妄為真，被境所迷，隨境而轉，墮於煩惱流中而不得自在。觀世音菩薩由於修耳根返聞功夫，照破物、我、法皆空，了悟了本來面目，親證了實相，斷除了我執、法執，了

卻了分段、變易二死，從而得大自在。故《心經》云：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多，時照見五蘊皆空，度一切苦厄。」這種用耳根入觀的方法是修道最易成就的妙法。佛在《楞嚴經》上也說，觀世音菩薩由耳根修起，觀於聞性，啟觀照般若之用的修行方法，是最適合我們娑婆世界眾生修行的法門。我們若能明白觀世音菩薩修行方法的義理，依之實行，是極容易收效的。所以，我們在講「觀自在菩薩」這句經文時，對觀世音菩薩的修證方法，特別是觀照功夫講得比較詳細。大家若能把「觀自在菩薩」這句話的義理弄清楚，就等於明白了《心經》的真正意旨所在，就真正得到《心經》的勝義，從而受持《心經》，得大受用、大利益了。

行深般若波羅蜜多。行（讀作恨音），這裏是作名詞用，意思為功行、道行。深，不是深淺的深，因為深淺是相對的，是有限量、有邊際、有分別的。這裏的深，是甚深廣大之意，連深也不可得，因遍果滿，一切無礙。「行深」意思是說，觀自在菩薩道行甚深廣大、圓滿無礙。「般若波羅蜜多」，在講解經題時已講過了，意思是觀自在菩薩啟用眾生皆具有的無上般若妙智，照破了無明，以通世法、出世法圓融無礙的真智與真理契合，消盡我執、法執，了卻分段、變易二死，到達了生死苦海的彼岸之上，真正大自在了。小乘聖人雖然有智慧，但不是究竟的大智慧，般若不圓，他們只了了分段生死，而未了變易生死，不能說是般若波羅蜜多。

時照見五蘊皆空。對於佛經，可以各抒己見。《心經》一直被讀為：「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」為什麼我要把「時」字和「照見五蘊皆空」放在一起呢？這裏需要詳細地說明一下。

第一、這裏說「時」，而實無時，皆是善巧方便故。所謂「時」，實在是由我們眾生的妄想構成的。過去，現在、未來、一瞬間、多劫等等，皆因分別而致，無不都是我們思想妄動之故。佛法亙古至今，始終不離當念，本無所住。心動時，因分別所致，有了前時、後時。心若不動，則時時刻刻都一樣，無有分別，還有什麼過去、現在、未來呢？還有什麼時間的分界線呢？科學家曾提出，如果我們能夠發明一種超光速飛船（現在我們只能達到超音速的水平），那麼，好幾萬年前的事情，均能夠顯現在眼前。但這僅僅是個理論而已，科學界對此還是望洋興嘆、望塵莫及的。因為現在的科學技術水平還遠遠做不到這一步。然而，我們人的自性卻能夠起到這樣的妙用。假如我們一念不動，妄想不生，那幾千年、幾萬年前發生的事，乃至還未發生的將來的事，都會映現在眼前。天台宗的開山祖師智者大師讀《法華經》，當讀到藥王品時，入於法華三昧，昔時釋迦佛祖靈山說法勝會的情景，像電影、電視一樣一一顯現在眼前。所以說，如果我們果真能徹見自己的佛性、法性，那就不會著在所見一切事物的相上，而只見自性。真見性者，是沒有時間分別的。當然，觀自在菩薩也在其中了。

第二、前面已介紹了「行深」的含義。「行」不是動詞，而是名詞。「時」放在後句首。這四句話的意思是：觀自在菩薩圓證了性體，消盡了我執、法執，了了分段、變易二死，到達了生死苦海的彼岸之上，道行甚深廣大，圓滿無礙。時時刻刻照見五蘊皆空，真空顯妙用，五蘊都變成妙用了，時時刻刻大自在，沒有任何苦厄可言了。

第三、如果把「時」放在前句尾，且把「行深般若波羅蜜多」中的「行」當作動詞講，那就很容易產生一個錯覺：行深般若波羅蜜多之時，則可照見五蘊皆空；而不行深般若波羅蜜多之時，則不會照見五蘊皆空。由此又會出現一個問題，行深般若波羅蜜多的時間究竟有多長呢？猶如一些人提出「明心見性的時間有多長」一樣。我們修法，例如修禪宗，參一句話頭，參到破本參，開悟了。這個破本參，是「前念已斷、後念未生」，這個一念不生的時間究竟有多長呢？五分鐘？十分鐘？還是更長時間？開悟了之後又怎麼樣呢？念頭一起不就完了嗎？我們做功夫，是不是要把這個無念的時間保住並延長呢？等等，這些都是很重要的問題。今天講到這個「時」字，有必要和大家講清楚。

首先，我肯定地告訴大家，上面這些說法都是錯誤的。我們假如真的見性，一見就徹見，一見就永見，就時時刻刻處處見性。絕不是一時見，一時不見；也不是上座修法時見，下座就不見。不存在見性的時間一開始是多少多少分鐘，然後再慢慢地保

住並延長這個「無念」的時間。這純屬不懂，不明白什麼是性，不曉得見性是怎麼一回事，純屬胡猜亂想，並且對於「無念」的理解也是錯誤的。所謂「無念」者，是念起不住、不停留，絕不是說多少多少分鐘沒念頭。那是死的，壓制念頭不起，是不能起妙用的。即使壓制念頭不起的功夫修成功了，也只能變成木頭、石頭，這不是佛法的真諦。佛法是要應緣起用，起大機大用，利益群生。佛法是積極的，不是消極的。假如一念不生，死在那裏不動，那麼，他還能起作用利益群生嗎？他還能努力工作，為眾生服務嗎？既然發揮不了作用，沒有什麼用處，那麼佛法也就沒有任何價值了。所以，對於上述問題我們一定要正確理解認識。我們一旦識得佛性，這個佛性是要應緣起用的。我們只要認識它，而不著相，沒有私心雜念，就能夠起大機大用，就能夠無為而無所不為，就能夠證成佛果。成佛是活潑空靈的，不是死板僵化的，這才是真正的佛法。

黃山谷是與蘇東坡同時代的大文學家，詩詞字畫都很好。他參禪的時候，晦堂禪師就叫他參一句話頭：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。」因為黃山谷是個讀書人，是儒士，所以，他的師父就叫他參孔老夫子的這句話。「二三子以我為隱乎？」，就是說：你們這些學子呵！以為我有隱密嗎？我這個老師給你們講道有什麼隱藏之處嗎？「吾無隱乎爾」。我和你們是開誠布公、心心相印的，沒有什麼隱藏、保密的

地方啊。黃山谷當然理解孔夫子這段話的含義，說了許多義理，晦堂只是不許。黃山谷想：「我是儒士，難道連這個道理都不懂？師父這樣做，不是有意刁難我嗎？」心裏很不痛快。有一次，他和師父去遊山。當時，正是陰曆八月桂花盛開的時候。風吹來一陣桂花香，黃山谷不禁脫口而出：「好一陣木樨香呵！」木樨就是桂花。他的師父馬上抓住這個機會（這是稍縱即逝，千鈞一發之機），點他道：「吾無隱乎爾！」聞到桂花香的是誰呀？是不是有隱蔽之處啊？是不是和你有隔閡呵？「啊！」黃山谷當下悟道了。這時，他才明白師父的良苦用心，心裏很是慚愧，立即給師父頂禮致謝。

所以，明心見性的「性」不在別處，就在當下，時時刻刻在你的作用之間。這個性對任何人都是一樣，並沒有遮藏，沒有隱蔽，也沒有隔斷，關鍵看你是否悟到它。真的開悟見性了，則一見永見，時時刻刻都見。或許有人會說：「我們多生歷劫業障深厚，恐怕一見之後，還會被宿世的業障遮蔽了，所以會時見時不見？」這種說法是沒有道理的。古人說：「千年暗室，一燈能明。」就是說，這個房間雖然關閉著，黑暗了很長時間，一千年或者一萬年。但是，你一旦打開開關，電燈立即就亮了，並不是慢慢地亮起來，也不是亮了一下又黑掉了。那麼，這黑暗的房間不論關了有多久，也就一下子通明了，房間裏的一切東西都看得清清楚楚。縱然以後這個房間的電燈又

關閉了，你也會知道這個房間裏放著什麼東西，以及它們都放在什麼地方。我們經過歷劫生死輪回之苦，業障固然深厚，但是一旦覺悟了，見到了我們的本來，見到了我們自身的佛性，那麼這個性就時時刻刻在你的作用當中。你無時不見，無處不見，時時刻刻都徹見，時時刻刻都在性海當中顯相起用。隨便你在動忙之中，乃至於性命出入之間都徹見。這便是一見永見、一見徹見。但我們又不能著在見上，只是顯相起用而不能著相。如果著在見上，那麼這個見還是成問題的。

一位禪師曾經這樣形容性的作用：「夾岸桃花風雨後，馬蹄何處避殘紅。」意思是：大路兩邊的桃花樹，經過一場大風雨後，落下來的片片桃花遍地皆是。若騎馬從這裏走過的話，從什麼地方能避開殘紅呢？殘紅就是落在地上的桃花殘片。什麼地方能踏不著桃花殘片呢？這就是說，在我們生活當中，一切都是性的作用，一切現象都是性的顯現，你就在性海之中，你能離開性嗎？它時時刻刻都在你六根門頭放光，都在起作用，都在顯現。不管你認識沒認識這個性，你一直沒離開過它，也逃避不開性的作用。沒有這個性，你就根本不能起任何作用，我也不能在這裏講經，大家也不能聽，乃至一切事都不能做。然而，我們所見所做的種種事情俱是夢幻，一旦夢醒，一切均了不可得。「見性」也是假名。夢時說見性，是在夢中說。一旦醒來，再說個「醒」，則屬多餘。所以，不要執著在見上。

「時」字的含義，我們結合明心見性做了較詳細的說明。「行深般若波羅蜜多」也是同樣的道理。般若波羅蜜多就是沒出沒入的大定。《楞嚴經》中講的楞嚴大定就是般若波羅蜜多。所謂大定者，就是無論遇到什麼境界，都能時時刻刻對境無礙，時時刻刻對境不生心、不動念、不迷惑。所謂大定者，即是活潑空靈、大機大用、無出無入。倘若有時不生心動念、不迷惑，而有時卻生心動念、迷惑了；對某些境界不生心動念、不迷惑，而對另一些境界則生心動念、迷惑。也就是說其定是有出有入的，那就不能說是大定。所以，修觀照法門的修行人，一旦功夫成熟了、圓滿了，消盡了我執、法執，了了分段、變易二死，登到生死苦海的彼岸之上，道行甚深廣大、圓融無礙，真正大自在了，那就時時刻刻「照見五蘊皆空」了，五蘊無時無刻不在顯妙用，也就度脫了一切苦厄。這乃是「時」放在「照見五蘊皆空」前面的內涵所在。

何謂「五蘊」呢？「五」，即色、受、想、行、識。「蘊」，即積聚。「五蘊」又稱「五陰」，意指五種妄想妄動，蘊集不散，像陰影一樣遮住了我們的智慧光明，使本來具有無上妙智的大神用，發揮不出來。五蘊的色蘊，就是一切色法。世上的一切事物都是色相，我們的眼、耳、鼻、舌、身五根，乃至於色、聲、香、味、觸五塵都屬於色法。受、想、行、識四蘊屬於心法。所以，五蘊中有色法、心法兩種。但是，心法也不離色法，為什麼這樣說呢？心者，乃是我們對境生起來的念頭和思想。世間

法稱「思想是客觀環境的反映」，佛經稱之為「六塵緣影」，即根塵相對，集而生起的思想和念頭。也就是說，心原本是沒有的，它不是單獨孤立存在的，並不單獨孤立地起作用，而是由於不覺，受到種種色法的污染，才生起了種種的心念。因此，心是六塵落謝的影子，簡稱之「集起為心」。所以說，色法就是心法，心法就是色法。

我們人呢，都執著自己的身體為「我」。小孩子一開始學東西，就知道他的身體是「我」，這就是分別我執，已經俱足了色蘊，稱為「色蘊現具」，是粗分的。

隨著小孩慢慢長大，則生起受、想、行、識四蘊。這四蘊是從生以來就具有的，謂之俱生我執，屬於心行方面，是微細的。因為有了我們這個身體，就需要衣、食、住、行來維持生活，來養活這個身體。所以，對境就會生起受蘊。既然要衣食住行，對其就有接受、領納了。而這個受又有苦受、樂受、捨受之別。苦受，就是沒有達到自己的理想，沒有滿足自己的心願，不合自己的習慣，就覺得苦了，叫苦受。樂受，就是滿足了自己的要求和願望，適合自己的習慣，就感到高興快樂，叫樂受。而平常既不苦也不樂的感受，就是捨受。這就是受蘊的三種類別。

領受了前境之後，由於享受的需要，思想就來了。因為人的欲望是無止境的，所謂「欲壑難填」，欲望深得像大海一樣，像無底洞一樣，永遠也填不滿。總是想怎樣能活得更快樂，怎樣能更好地享受等等，輾轉不停地想，這就是想蘊。

光想不行，光想事情怎麼能成就呢?.必須借助於行為，這就是行蘊，也就是計劃、實行。這個行呢，也是遷流不息之意。因為在你付諸於行動的過程中，思想一直不會停止，總是隨著這個問題在轉個不停—遷流不息。

在計劃實行的過程中積累了經驗，成為知識了，這就是識蘊。比如，一個男人見到一個女人，從音容笑貌、舉止言談、待人接物等方面很有好感，心裏領受了這個境界。女的看男的，亦復如是。雙方都想著如何能與對方結合在一起，便積極地付諸行動，經不斷地接觸了解，並逐漸有了經驗，這個戀愛方面的經驗就成了知識。又如，看到了收錄機的使用情況，領受了美妙的音樂旋律，就很想買一台收錄機，然後就想法籌集資金，並調查了解收錄機的型號、性能，是單卡還是雙卡，是幾個喇叭，怎樣使用，怎樣錄，怎樣放，各個按鍵是什麼作用等等。於是，有關這方面的知識也就產生了。總而言之，我們眾生無論是生活，還是工作，無時無刻不為五蘊所困擾。

我們這個娑婆世界也稱五濁惡世。哪五濁呢?劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。濁是什麼意思呢?濁是相對清而講的，不清淨就是渾濁。

劫濁是色蘊所造。因為娑婆世界，尤其是末法時代的眾生，對「一切唯心造」的義理迷惑不解，總是執著於事物的相上，從而造業受報，以致飢饉、疾疫、刀兵等災難相繼而起，生靈塗炭，不得安寧，而成為劫濁。

見濁是受蘊所造，知見不正，不奉正道，異說紛紜，莫衷一是。煩惱濁是想蘊所造。貪圖享受，欲望則應運而生，胡思亂想，煩惱重重，以致不擇手段，瞋怒爭鬥，虛誑不實。

眾生濁為行蘊所造。由於對色、受的執著追求，則心身不淨，弊惡叢生，不講道德，不達義理，以致家庭不和睦，社會不安定，國家不穩定。

命濁是識蘊所造。人們都執著這個色身為己，都想長壽，常住世間。外道就想把這個肉身修煉成永遠不壞的金剛身。但是，由於人見我執，煩惱叢集，以致心身交瘁，壽命短促。佛說，從前人有八萬四千歲的壽命，身高數丈。每過一百年，壽命減一歲，身高減一寸。人壽由二萬歲開始，世界便漸漸渾濁而不淨起來。到了末法時代，更是渾濁不堪，現在人的壽命才七、八十歲，身高五六尺。將來壽命會減到十歲，身高不過一尺。這裏就不多講了。總之，我們要曉得，這個五濁惡世全是由五蘊造成的。五蘊就像烏雲一樣籠罩著我們的身心，使我們迷惑不覺，妄墮苦輪。它正是我們在六道輪回中生死的根本。

「照」，即無上般若妙智之觀照。此能照之智，並非肉眼的觀察能力，也非六識起用之妄照。「見」，即真心朗然之悟見，而非意識思維之妄見。這裏的「照見」是般若妙智無分別、無所得之照見。因無分別故，則生實相。而實相非相，諸法皆空，

故無一可見之相，而見其相。以無所得故，能照之般若真智是空，所照之五蘊妄境亦空，能照、所照皆空，故曰「照見五蘊皆空」。但不能執著在空上，也不能執著在照上。也就是說，空也不可得，照見也不可得，謂之「皆空」。這個「皆」字很有份量，就是都不執著。所謂照破、照空五蘊，是說五蘊根本不可得，我們不要執著它為實有，不要執著在這個色相上。但是並不偏空，執著了空，那就是小乘聖人了。認為五蘊是壞東西，全要空掉，那就起不了妙用了。反過來，我們還要利用五蘊為我們服務，五蘊又是好東西了。我們無論是做事，還是修道成佛，以致度生，都要利用五蘊。因為佛法是非空而非有，非有而非空的圓教，而不是偏面教。

講到了空，何謂空呢？可分為下面五種空。

㈠頑虛空：就是我們平常人所說的有、無之空。東西來了就是有，東西沒有了就是空。這個空是相對的空。

㈡斷滅空：有些人誤會了，以為佛法是消極的，把一切東西都空掉了，都沒有了。這是外道和世上某些人的一種狹見。他們認為人活著還是有的，人一死就沒有了，只有把色相消滅之後才謂之空。

㈢析法真空：是小乘聖人所修。就是把一切事事物物分析到最後，全沒有了，空了。比如，五蘊分析到最後沒有了，空了。這是偏空，不能起任何妙用。他們認為色

是色，空是空，色和空是兩回事。

㈣體法真空：是大乘初門菩薩所修。他們雖然知道色相當體即空，但卻不知色相就是自性的顯現，把性、相分離了，所以，仍是偏空。

㈤妙有真空：是大乘佛法所主張的。即認為空雖空，但是妙用不無，故曰：有而不有，空而不空，妙有非有，真空非空，謂之「妙有真空」。

因為這個性體是一個萬能體，雖然無相，但它能應緣顯相起用，即「隨緣起用」。性體雖然無相，但也不能離相，離相便無妙用了（體、相、用三者，就是法、報、化三身。體是法身，相是報身，用是化身，三位是一體的）。如果沒有相，不能起用，怎麼能證得有這個體呢？我們見性是在什麼地方見呢？就是在作用處見。既然是作用，當然是有相，有相才有用呵。所以還是不離相。我們前面講了水和波浪的關係，水就是波，波就是水，它們是一體的，波與水是不可分離的。但水性是濕，波性是動，它們又互不相同。明白了這個道理，也就會曉得見性不能離開相，但又不要執著於相，這就叫做「不即不離」。

這個問題不大容易理解，我們可以再舉個例子來講一下。譬如，鏡子有光滑的平面，根據光的反射原理，能使物體成像。不管是古代的銅鏡，還是現在的平面玻璃鏡，只要是鏡子，它就能照出物體的形像，在鏡子裏有影像形成。你把鏡面朝下放著，放

到台子上，鏡子裏就會有台面的影子；放到地上，則有地面的影子；你把鏡面朝天放，藍天白雲、星星月亮等，就會在鏡子裏出現；甚至你用布把它包起來，布的像就會照在鏡子裏；即使把它放在沒有一點光線的漆黑房間裏，鏡子裏也會有一片黑的像。欲要鏡子裏沒有任何影像是辦不到的。倘若不能成像，沒有影子，就不能稱其為鏡子了。佛性也是如此，它的體就譬喻為鏡子，既然有鏡子，它就能顯現出相來。但是小乘聖人對於這個問題總是搞不清楚。他們總認為，鏡子就是鏡子，不要有影子，有影子就不好了。大乘初門的菩薩則認為，鏡子是鏡子，影子是影子。他們不曉得鏡子和影子是不能分的，鏡就是影，影就是鏡。雖不可分，但二者又不是一回事，跟水和波的道理相同。這才符合佛法的教義教理，這就是「妙有真空」。只有把這個問題真正徹底地搞清楚了，才會既不執著影子，同時也懂得鏡子和影子是不可分的。性在作用處見，體、相、用三位一體。所以，佛法所說的空，照見五蘊皆空的空，既不是析法真空，也不是體法真空，更不是頑虛空和斷滅空，而是妙有真空！

所謂妙有者，就不是實有，妙有非有，真空非空。這個能聽、能見、能嘗、能嗅，能活動、能思維的性體，雖然無相，好像是無，但它確確實實是存在的，是有。它是生命的根本，是維繫生命的能量，是體內的動力。沒有它，對境生不起心來。我們人之所以能活動、能思維，全是因為有它的存在，它是根本，是真正的「有」。它雖然

沒有相，卻時時處處都在起作用。就是因為有這個能量在，才能隨緣起用。而隨緣起用就要顯相，不顯相怎麼能起用呢？譬如，沒有身體這個相，怎麼能講話、工作等等。這個相是因性而生，是性起的作用，並不是根本，並不究竟。所以，不要執著於相。《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來。」意思是說，我們見了相，曉得這些相都是假相，而生起這些相的性體是真實不虛、永恒不壞的。只有透過諸相而見性，見到無形無相的性，才是見如來。這就是透過表面現象見本質。所謂見如來者，不是見到身外的某尊佛，而是見到我們的自性佛。

但是，世上的凡夫迷染很深，他們不明白這個道理，往往執著五蘊色身為真我，誤認為所見、所聞、所嗅、所嘗、所動、所思的色、聲、香、味、觸、法一切塵境為實有，因而產生了受、想、行、識的錯誤心法，以致被境粘著了，迷到境界上，領受境界，從而胡思亂想，並付諸於行為，產生了知識分別。前面已講了，這些心法看來是心行的，但所謂心者，是沒有的，是根對境所產生的幻影。就這個影子來說是心法，但還是不離色法。而世上的人往往執著這個色法為實有，就要追逐，就要貪取。人的欲望是貪得無厭，無窮無盡的。為滿足自己的欲望，達到自己的目的，往往不擇手段，行賄受賄，坑蒙拐騙，乃至謀財害命，殺人放火，貪贓枉法，種種顛倒不法的罪惡行為，都一一施展出來，使原本不生不滅、不垢不淨、不來不去、不增不減的佛性陷入

重重的業障包圍之中，從而因造業受報，冤冤枉枉地去受生死輪回之苦。所以，五蘊就是六道輪回的孽障。

我們要成就佛事，就必須要照破五蘊，明識自性，明白這些境界都是我們自性的顯現，都是自性的妙用。如果我們利用它，而不執著它，那麼五蘊即是妙有，是好東西，是修行的工具、成佛的資糧。說到這裏，有人提問了：五蘊既然是妙有，是好東西，為什麼還要把它觀破、照空呢？這個問題提得很好。不要說我們凡夫不理解，就是小乘聖人也不理解。他們認為五蘊是壞東西，是苦的根源，什麼都沒有就好了。這是偏空。那麼，佛法講的妙有真空是怎樣認識和照破五蘊的呢？下面我們較詳細地介紹一下。

首先是色蘊，就是所有一切色法，即外面境界的有相相。接下來是心法，就是我們的顛倒妄念，即內在的無相相。這些都是空花水月不可得。為什麼這樣說呢？因為這一切有相相和無相相均無自性，均無自體。就是說根本沒有這個東西。譬如，我們穿的衣服是布做的，通過裁剪、縫製而成。布呢？是把棉花種子埋在泥土裏，經水分、陽光、空氣、肥料等等作用，生長起來，開花結果，然後再把摘收的棉花紡紗，織成布。如果是化纖產品，則是利用各種原料，在一定的條件下，經過各種化學反應合成，再經噴塑製成絲線，製出各種化纖料子。由此可見，衣服本身沒有自體，沒有自性，

而是別的一些因緣匯合而成就的。布或化纖產品是「因」，裁縫、縫紉機、剪刀、尺子等是「緣」，有因有緣則成就了衣服。衣服如此，其它一切東西無不如此。我們這個肉體就是父精母血匯合而成就的。世上的任何事物都沒有自體、沒有自性，佛教謂之「緣起性空」。一切事物今天以因緣匯合而生，以後也一定會隨因緣分散而滅。有生必有滅，有合必有分，這是辯證的，是不以人的主觀願望而轉移的，任何人對此都是無可奈何的。古代詩人曾有過美好的願望：但願花常好，月常圓，人長壽。但經過人類長期的實踐，才發現這不過是個空願。花畢竟不能常好，開得再鮮艷奪目，也終究會凋謝的。月也不能常圓，終是有陰晴圓缺。人也不會長生不老，即使活了一百多歲，也還是要死的。所以，古人感嘆道：「此事古難全！」因為這是事物發展的客觀規律，人類和事物的發展都遵循著生住異滅、成住壞空的規律。愚癡者不明白這個真理，誤認色境為實，以假為真，而執著貪取，追逐不捨；智者一眼就觀破這個真理，曉得世上一切事物、色相都是空花水月，都是假相，而無實體，根本不可得，就不執著在色相上而貪取不捨。不去執著、追取，就是照破。佛法講的照破，就是認識了宇宙人生真理，使自己的身、口、意均符合於客觀事物生生不已的進化規律，而不要以主觀的盲動，違背和阻礙事物的進化。所以，佛法是科學的，完全是正信！但是，世人不理解，誤認為是迷信，實在是莫大的遺憾！

照破了色蘊，進而就照破了其餘四蘊。為什麼呢？因為既然知道一切色相都是虛妄不實的、不可得的，就不會被境粘住，而去刻意領受了，從而破了受蘊。既然不領納這些境界，也就沒有妄想輪轉了。《圓覺經》說：「知是空華，即無輪轉。」說的就是這個道理。這是叫我們醒悟，曉得一切事物都像空中之花、水中之月，是根本沒有的，都是自己妄想執著而生起的假相。我們只要一覺，知道它是空花水月而不可得，心自然就不動了，也就一切都放下了，不去胡思亂想了，想蘊也就破了。既然沒有妄想，沒有遷流不息的妄念，哪裏還會付諸實行呢？行，本來就是我們的計劃、行動，現在既然不想，不追求現境，哪裏還會去妄動、盲動呢？既然不去行動，那麼這個行蘊也就破了。識蘊是因妄心分別而形成的迷妄知識。既然一切事物本來都是假相，那還去分別什麼呢？本沒有東西，你卻去分別，豈不是妄想、妄心嗎？所以，這個識蘊是妄識，就是我們所說的識神。識神本來就是真如佛性，只因為真如不守自性，對前境妄起分別，動亂不已，才轉為識神的。就像水，因風的鼓蕩而起了波浪，波浪是因動而起，但它的本體仍然是水。所以說，息下狂心就是菩提。菩提就是正覺。現在，我們既然照破識蘊，知道這個識蘊本非實有，只因妄動而起，這個識蘊不過是個假相，只要我們一覺，就把它照破，轉過來了。一轉之後，識蘊就變成我們的本來面目了，猶如波浪停下來就是水了。也就是說，只要我們一覺悟，就能照破無明，就能徹見我

們本來的天真佛性了。

提起這個無明，人們都會望而生畏，嘆之無奈，認為它難破，因而自認見性無份。要破無明，就要識清無明是什麼。其實，無明並不是實有之物，只是幻心妄執。假如真有個無明在，我們就要想方設法把它打破。但是，無明並不是真實存在的一個東西，只是妄想。除妄想，不是硬生生地壓死它、斷滅它，而是一轉。一轉即一覺，覺即不住，不纏縛，無明就被照破了。無明是三惑之一。惑也稱為煩惱、漏、垢、結。三惑是見思惑、塵沙惑、無明惑。

見思惑是凡夫的惑，見思惑中的見惑，是知見上的迷惑、錯誤，有五種：身見、邊見、見取見、戒禁取見、邪見；思惑是思想上的迷惑、錯誤，就是對境生心，也有五種：貪、瞋、癡、慢、疑。聲聞、緣覺行人若斷了見、思二惑，即能證得阿羅漢、辟支佛，出離三界，並以之為涅槃。塵沙惑是菩薩的惑，為化道障，即菩薩度化眾生之障。菩薩度化眾生，如果不通達如塵如沙的無量無數之法門，則不能完成教化眾生的事業，故名塵沙惑。無明惑係根本無明，能障蔽中道實相之理，斷盡無明即成佛。

此三惑中，見思惑為粗，塵沙惑為中，無明惑為細，其性質各不相同。在教下說來，依次第修之：先破見惑，次破思惑，再破塵沙惑，最後破無明細惑。其修法是由因尋果。就像一棵大樹，從枝葉起，慢慢由表及裏，最後才挖樹根。在宗下說來，則

是先破無明，由八識修得無相法身，然後正修，勤除習氣。其修法是由果尋因。就像砍一棵大樹，先把樹根砍斷，一旦樹根斷了，儘管樹幹和枝葉還是青青綠綠的，但終究活不長久，慢慢就枯萎了。由此可見，教下和宗下，立場不同，觀點、說法也不同，修法也有差異了。禪宗、心中心密法、恒河大手印密法等，均是由先破無明見性，而後圓成佛果的。

永嘉禪師云：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千。」夢者以夢為真，並不知自身在夢中。一旦夢醒，方恍然大悟，知夢中之境皆是虛幻、假相。一宿只是一小夢，人生實乃一大夢。醒則夢滅。大夢誰先覺？平生我自知！若人覺悟了，證得實相之境，當即顯現人生如夢幻泡影、如露亦如電之佛理。故開悟則無明滅，即徹見自己的本來面目。破無明就是見性！我在前面的講解中，曾多次地從不同角度講到見性問題。為什麼要這樣講呢？無非是要著重強調一下，提醒各位修學者注意。

佛教經論雖多，法門雖廣，但宗旨是一，目的無殊，即明心見性也。明心見性實乃一代時教的偉大宏深之旨和精髓所在，是超生脫死之重要關鍵，是證大道之樞紐，實為佛教各宗派之綱宗，學佛者之圭臬！若不依此綱宗修習，則非佛教徒矣！

奈何佛法降及近世，曾門風高峻、氣勢磅礴、人才輩出、氣象萬千、獨挑大梁的中流砥柱—禪宗，竟連明心見性一詞也不敢形於口吻，見於著述，廣為宣傳了。從南

到北，由東到西，走遍天下，大都抱定一則千篇一律的刻板死煞話頭：「念佛是誰？」以致禪宗行人苦參幾十年，了無消息，因而以見性為甚深難事，高不可攀，以致談虎色變，不敢企求，更不敢弘揚提倡了。所以，太虛大師無限感慨地說：「現在禪宗兒孫，都是法卷傳法，而不是明心見性後傳法，所謂臨濟宗兒孫，皆一張空紙而已，何曾悟心來？！」因此，禪宗門庭蕭條冷落，不少人已改換門庭為淨土宗了。

淨宗行人主張橫超生西，帶業往生，只須有信願，自有彌陀接引，好似不需要什麼明心見性。殊不知淨土宗念佛法門，念佛時要「都攝六根，淨念相繼，入三摩地，斯為第一。」執持名號，一日乃至七日一心不亂，「花開見佛悟無生」等，皆是明心見性的同義詞呵！

密宗行人又大都趨向神通玄妙，以炫耀世人，滿足其名聞利養，而不注重證體悟道、了生脫死的功夫，把個大好密宗弄得妖氣十足。密宗所主張的即生或即身成佛，即明心見性，也早拋到九霄雲外去了。

更有甚者，當今旁門左道泛濫成災，妖邪作祟，群魔亂舞，借佛為名，傳法授功，混淆正邪，玩弄神通法術，燒香禮拜，許願占卜，敲打念唱，名聞供養……。以致我們這個曾輝煌燦爛、神聖莊嚴的佛教，被不長進的後代子孫糟蹋得如此烏煙瘴氣、混亂不堪。怎能不令人痛心疾首！所以，我們要振興佛教，非提倡明心見性不可！還給

修學者一個如來正法！不管你修習何宗，哪一法門，如真欲出生死、成大道，對於明心見性，非但不可漠視它、否定它、偏離它，而且要竭盡自己之智勇和精力，為實現明心見性這一偉大目的而努力奮鬥，決不可畏難而退！這是我要著重強調的第一點。

第二點，明心見性並不神秘玄妙、高不可攀。前面我們多次講到，性就在作用處！我們應該明白，性並沒有遮藏、隱蔽起來，而且性的作用也不是隔斷的。我們的性不在別處，就在當下！時時刻刻在你的作用之間。大慧宗杲祖師曾開示：就在這前念已斷、後念未起、一念未生的真空當中，乃是千鈞一發之機。這個機會稍縱即失，切不可停機佇思，而要在這時著力，加一把勁，猛著精彩。假如這時稍微停止一下，則會被影子所惑。要抓住這個很要緊的時機，一念回光返照，「囫」地醒悟了，這就是我們的本來面目！一口咬定、認定，不疑惑了，這就是見性！無明也就破了。

所以說，見性並沒有什麼稀奇古怪、玄妙叵測。無奈愚昧者雖經百般指點開示，但總以未見任何奇特神通玄妙，而以為不是，不肯承當。於是心外求法，以期神效。主法者雖悲心痛切，欲大家都能當下見性，成佛證果，但總不能按牛頭吃草，代伊承當呵！故不得已，因時制宜，方便變遷了。

今天，學人聽了，若能於當下撥開迷霧，明見佛性，並以觀自在菩薩為榜樣，於日用中綿密保任，踏踏實實定下心來，時時觀照這個本性，叫它在本位上不動搖，不

為客觀環境所左右，不被物境所牽引，時時長養聖胎，守道養性，勤除習氣，則終究會證成正果。這也正是《心經》的妙旨所在。

古德說：「鏡水塵風不到時，應現無瑕照天地。」這是把我們的自性比喻為鏡子和水。意思是說，我們這個不生不滅、不垢不淨、不增不減的佛性是一絲不掛、一塵不染的，就像鏡子上面沒有灰塵，水沒有遇到風吹（無波浪）的時候一樣，明明朗朗的，能徹照天地而無遺。既然能夠徹照天地，那不是時時刻刻得大自在嗎？這個時候又是什麼呢？所以，又接著說：「鶴立林間，猿啼嶺上，風捲斷雲，水擊長船。」這正是一派無憂無慮、自自在在的自然景象。這就是說，性體是明朗的，其用是萬能的，是能夠對境生心起用的。即世上的一切事事物物都是這個自性對境生起的，我們時時處處所見到的一切色相，都是自性的顯現。我們若能在應緣接物起用時，明白這是自性在起用，那就時時見性、處處見性，而不為外境所轉。玄沙禪師說：真心就是你的見聞覺知，現量就是真心。其意就是，對一切事物、自然現象，不要加上你的主觀妄心分別，那就是真心。一旦有主觀妄心分別，那就是識神。真心和識神的分別就在於此！「分別是識，無分別是智」。智就是真心。因此，明心見性並非玄妙不可測，大家還疑個什麼呢？

前面我們講了為什麼要把五蘊觀破、照空以及怎樣把五蘊觀破、照空。那麼，五

蘊被觀破、照空之後，就回復了自性，就不會為外境所迷，而被五蘊所使喚。這樣，就可以反過來利用五蘊，得其效用。有些人就不理解，五蘊被照空就算了，為什麼還要利用它呢？這就是佛法講的真空妙有。真空者，空而不空，不空而空；妙有者，有而不有，不有而有。這裏既不能著實，又不能偏空。因不有而有、空而不空之故，所以不無假相，諸如男女老少、飛禽走獸、山河大地、草木森林、日月星辰、風雨雷電等事事物物、自然現象，宛然現前，還是有的。但是，這些有呢，均無自體，皆是自性顯現，所以是妙有。又因有而不有，不空而空之故，雖有假相，但無實體，所以不可執取。因為都是因緣所生法，沒有自體，故謂之真空。真空不同於頑空，頑空是不能應緣顯相起用的。譬如虛空，它能起什麼作用呢？它根本沒有覺性。而我們的佛性不同於頑空，雖然其本體是無形無相的，但它是個靈性，是個萬能體，能夠隨緣顯相，能夠生起萬法，能夠起種種妙用。正因為如此，它才是妙體。假如它不能生起萬法，也不能起用，那還稱什麼妙體呢？正因為這個無形無相的本體能夠顯相、能夠起用，方謂之妙。也正因為它能夠顯相起用之故，才能從相上明悟其妙體。我們不妨舉個例子，大家就容易理解了。

妙體就像我們做一切事情的「理」一樣，故稱「理體」。這個理又是什麼呢？譬如，一個科學家經過多年潛心研究，發明了一個公式。按照這個公式計算，可以完成

一個事相。這個公式所表達的科學道理，就通過所完成的事相顯現出來了。也就是說，這個公式所反映的道理正確與否，只有通過這個事相才能體現出來。如果這個事相不能完成或沒有成功，那就說明這個公式是錯誤的，這個道理不符合客觀規律，是不成立的。反之，則說明這個理論是正確的。「理」是無形無相的，事物是有形有相的，但無形無相之理卻在有形有相的事物上顯現出來了。同樣，佛性是無形無相的妙體，它也要在有形的相用上顯現出來，離開相用就見不著這個理體了。所以說「理以事顯」，即通過事物的相用，而顯現出這個理體。「事以理成」，是說有了這個理體，才能夠完成事物。倘若沒有這個理體，做事就不能成功。

那麼，性在什麼地方顯現呢？就是在事物上顯現。見到事物，就是見到了「性」這個理體。體、相、用三樣東西是一而三、三而一，三位一體的。對於初見性者，性非眼可見。因為性是無形無相、一絲不掛、一塵不染，不能見，無所見的。一有所見，就非真見了。《楞嚴經》說：「見見之時，見非是見。」其意是說，當你見性的時候，不是用眼睛見的。因為性是無形無相的，你怎麼可能用眼睛見到呢？有能見、有所見的時候，這個見就不是真見，而是妄見。有能見之心，有所見之相。能所相對，都是虛妄的，所以不是真見。真見是無所見，一有所見就不是自性。《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來。」說的就是這個道理。

但是，徹見自性者，肉眼也能見性。為什麼呢？這不是自相矛盾嗎？不是。前面我們已經講了，一切色相都是自性的顯現。離開性就沒有相，沒有理體，哪裏會有事物的成就呢？既然一切色相都是自性的顯現，相就是性，那麼見相就是見性了。所以，見相時不被色相所迷，不把相當成真的，而是透過色相見本質，見其理體，就是見到自性。這才是真正徹底見到自性的人。譬如天上的白雲，尤其是秋天的白雲，變化無窮。一會兒形似蒼狗，一會兒又變成了獅子，一會兒變為山川大海……。儘管其相變化多端，但本體—白雲還是一直沒變。我們識得它是白雲，而不為其變化的假相所迷惑，不著在變化的獅子、狗等假相上面，這就是見性。識得自性是自己，這就是醒悟。反之，不識自性，只認外界的假相，並以此為真，猶如不識白雲，只認蒼狗，那就錯了！我們這個娑婆世界，之所以稱為五濁惡世，就是因為一切眾生都執著外境、外相，而不知這些境界、現象都是自性的顯現。忘失本來，迷於外相，這就叫作拋家離舍，在外面流浪生死。根本原因是自己不認識自性，此乃人生的一個大過錯！

同理，如果我們能清醒地認識到：五蘊就是自性的顯現，本非實有，均是假相，真正實有的是我們的自性。那麼，我們就不會被五蘊所迷，反過來，卻能自如地利用它。這樣，五蘊就是好東西，就是自性的妙用，而成為我們修證成佛的工具和資糧。反之，本末倒置，被五蘊所迷，而錯用它，亂用它。那麼，五蘊就是個壞東西，成為

我們墮入六道輪回的毒素和孽障。這就好像是一個國家的皇帝或者一個家庭的主人。如果他們精明強幹，文武大臣或家裏的僕人就會服從指揮，聽從調遣，各負其責，把工作做好，使得國家穩定、繁榮富強，或者家庭安寧、和睦幸福。相反，如果皇帝或者主人昏庸無能，非但指揮不了文武大臣或僕人，反而常被大臣或僕人搞得烏煙瘴氣、亂七八糟，這就是主弱被欺，以致使國家淪亡，家庭破散。

前面我們曾談過真心和妄心的主僕關係，現在我們講的是自性和五蘊、真心和識神的主僕關係。首先要清醒地認識到，佛性是主人，主人做得了主，就可以利用識神，利用色受想行識五蘊。識神和五蘊也就派上用場了。我們要想成就任何事業，都要利用五蘊。我們要領受客觀的規律，要認識掌握客觀規律，然後按照客觀規律去做。如果我們的思想和行動符合客觀規律，我們所做的事業就會成就。無論我們是研究科學、醫學或具體地生產製造某種產品等，就會取得成功。我們的科學技術水平、生活水平、人的素質也就會不斷提高，蒸蒸日上，國泰民安。世界也不會發生戰爭，和和平平地過日子。這樣，五蘊給人類帶來的是美好光明、吉祥安寧。所以說，在世間辦任何事、成就任何事業，都離不開五蘊的妙用。

我們修行也離不開五蘊，五蘊是修行成佛的工具和資糧，離開五蘊怎麼修呢？在修行過程中，時時處處都在利用五蘊。我們修行，首先要通過看經書，聽講經說法，

來了解佛教。我們所看經書的文字，聽講經說法的聲音，都是色相，這是色蘊。我們看經、聽經後，接受了佛經的妙理，就信受奉行，這是受蘊。接受之後，經過大腦的思考、分析、研究，從理上明白了佛教的教義教理，什麼是真？什麼是假？我們為什麼要修行？怎樣修行？這是想蘊。然後付諸於實行，這就是「聞、思、修」的修，修就是修行，這是行蘊。經過修行、修證，打開了智慧，轉識成智，觸及了識蘊。知識是有分別、有執著的，而智慧是無分別、無執著的。所以，我們修行非但離不開五蘊，而且還要利用五蘊起作用。

打開智慧、修行成道之後，並不是死守住這個般若、真如，而是要起妙用的。死守著真如，不起用，那就像泥塑木雕一樣無用。但是真如要起用，就離不開五蘊、識神。因為自性、真如是性體，它不會動。它要動、要起妙用，就需要很多人幫忙，僕人、傭人、客人都要來幫忙。五蘊就是僕人，識神就是傭人，一切外境都是客人。如果真如離開了五蘊、識神，也就沒有任何價值了，也就無用了。因此，我們要度眾生，攝引眾生，成就佛事，還是要利用五蘊。而且，這時因已照破五蘊，明識自性，五蘊就盡顯妙用了。我們要度眾生，就要接觸到各種不同根基的人，領受到他們各種各樣的習氣和煩惱，然後就要想種種方法，立種種法門，善巧方便地引導和啟迪眾生的智慧。這一切無不都是色受想行識五蘊的妙用。

另外，我們欲要修行成佛，也不能離開眾生。如果沒有眾生，是根本不能成佛的。為什麼這樣說呢？前面已講述過，修道成就，須破三惑。宗下是先破無明，即明心見性，而後再破塵沙惑；教下則是先破見思惑，然後破除塵沙惑。要破除塵沙惑，就必須靠救度眾生。所謂塵沙者，就是我們的迷情、迷誤，多得就像泥沙一樣。如果不度眾生，我們是除不掉這些迷惑的。因為眾生的根基不同，知見也不同，煩惱和習氣更不同。我們要救度眾生，就要恒順眾生。若不能恒順眾生，就不能救度眾生。

其一：要恒順眾生，就要有大智慧，善用五蘊。在了解眾生各種不同的根基、習氣、煩惱後，才能通達如塵如沙的無量法門，才能圓融無礙地教化眾生，同時也就能破除你的塵沙惑了。

其二：由於眾生的習氣、煩惱分門別類太多了，在你度生時，使你潛伏的種種煩惱、習氣也暴露出來了。由於你跟著眾生轉，你才知道：「哎呀！我還有這麼許多的惡習和煩惱！」從而才會把你的習氣和煩惱除光，把你的迷惑除盡。也只有這樣，塵沙惑才能消盡。

其三：福（福德）慧（智慧）俱足，才能成佛。度生是福德的積累。如果你什麼事都不做，一點事也沒有成就，那你的功德在什麼地方呢？譬如說立功受獎，那是要在做事中做出了成績才得到的。同樣，度生也是積累福德，是成佛的資糧。

「照見五蘊皆空」，既不要執著在「照」上，也不要執著在「空」上，照也不可得，空也不可得。「凡所有相，皆是虛妄」，「因緣所生法，我說即是空」。你不執著它，而且能透過現象見本質，見到自己的佛性，那麼就能夠善用五蘊而起妙用，就能成佛度眾生。此乃真空妙有之故。倘若不明白上述道理，執迷不悟，迷真認假，執妄為真，以致錯用、亂用五蘊，造業受報，就會在六道輪回中流轉生死，無有出期。

小乘聖人（阿羅漢和辟支佛）雖知一切色相非真、虛幻不實，但因不知真空妙有之故，所認之「空」是析法真空。就是把一切色相分析到最後，都沒有了。把東西一分為二，二分為四，四分為八，八分十六……越分越小，最後沒有了，空了。誤認為空是空、色是色，色外有空、空外有色，而不識色空一體。《心經》講：「色即是空，空即是色。」色相和空相是一回事，而他們則認為色和空是兩回事，偏守於空。以鏡子為例，他們誤認為鏡子和影子是不同的兩回事，鏡子是鏡子，影子是影子。五蘊的第一蘊就是色。因為有色之故，才去接受領納。領納之故，才去思想色相。由想而行，一切行為遷流不息，再取之為知識。所以，一個色就可以代表五蘊。既然五蘊是拖我們下水，使我們受六道輪回之苦的壞東西，那就把它完全空掉算了。於是他們就誤認為，見性就是要見個空，不要有任何東西。他們守在空邊，不知色受想行識五蘊都是自性的顯現，都是妙用。所以說，小乘聖人是見性不全的。雖然他們也能起般若智慧

之用，但不圓滿。所以，不是真正的佛法。從這個高度講，小乘聖人也未曾見性。

大乘初門的菩薩，雖然知道色相當體即空，知道「空」並不是要把色相取消。一切色相無不是因緣所成，本無自性，本無自體，本不可得。譬如，我們人的肉體本不可得，不是說要離開肉體之後才會空。但他們還是偏守於空。什麼緣故呢？因他們不知道色相就是自性的顯現，就是自性所起的妙用。仍以鏡為例，影子是鏡子所顯現的。他們認為鏡子是實，影子為虛，而不知影子和鏡子根本不可分離。所謂鏡子者，就是因其能顯影。如果不能顯影，還能稱之謂鏡子嗎？所以，鏡子和影子是不可分離的。我們這個自性，因是真空妙有之故，是一定要顯相起用的。倘若不能顯相起用，那就是頑空、斷滅空了。大乘初門菩薩只能理解體法真空，只能體會到佛教所說的一切法，包括一切色相和我們想像的抽象的內容，都是當體即空。但他們不知道妙有真空，也不知道五蘊是妙用，所以還是偏空。他們認為五蘊和識神（色受想行識中的最後一蘊）都是壞東西。宗下的玄沙禪師做了一個偈子：「學道之人不識真，只為從來認識神。無始劫來生死本，癡人喚作本來人。」這個偈子一出，大家都害怕了，哎呀！不要弄錯了呵，這都是識神呵，性可不是那麼容易見到的呵！殊不知識神和自性是一體的。我們前面已舉了鏡子和影子，水和波的例子。影子是識神，波浪也是識神。但是波浪本身就是水，我們只要認識到波浪是水而起的，不要執著這個波浪，從而見水，

那麼波瀾壯闊不是更能起妙用嗎？倘若是一潭死水，那還有什麼壯觀？有什麼玄妙呢？所以，我們認識了水和波，鏡子和影子的關係，就是認清了相和性的關係。水就是波，波就是水；鏡不離影，影不離鏡；色就是空，空就是色。通過水的動相—波浪，而識得水這個當體；通過影子這個相，識得鏡子的當體；通過一切色相，五蘊、識神等等，認取佛性。那就時時處處都見性，這就是善用識神，善用五蘊，而起種種的妙用呵！大乘初門菩薩沒有認識到這種關係，也就不會善用五蘊而起妙用。所以，他們還是偏空。

只有見性的大菩薩，才真正深刻徹底地明白妙有真空之理，才能自肯承當，真正首肯性相不二之理，也就是佛教所說的不二法門。色即是空，空即是色；性就是相，相就是性，離性不能成相，離相不能顯性。所以，見相就是見性。那麼，我們就可以利用一切色相，成就佛事，莊嚴佛土，圓成佛果。就像鏡子和影子一樣，影就是鏡，鏡就是影；影不離鏡，鏡不離影；離鏡就沒有影，離影就沒有鏡。既不著有，也不偏空，一切都是隨緣起用。而且，在一切用上，不即不離，無喜無爭，不取不捨。那就能夠任運逍遙，隨緣放曠，得大自在了。《心經》的妙旨，就是要我們大家以觀自在菩薩為榜樣，學習觀自在菩薩，明白真空妙有之理，行深般若波羅密多，時照見五蘊皆空。

度一切苦厄。此乃照見五蘊皆空之效果。既然已照破了五蘊，那麼還會有什麼苦、什麼厄呢？「度」即度脫之義。「一切」乃指「所有」也。所謂「苦」者，就是我們身心的感受、身心的不安。苦有很多種苦，細細講來有十八種苦。通常講有八苦：生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛。

前面我們已講過了，苦與樂是沒有一定分界線的，沒有一個統一的標準。何謂苦，何謂樂呢？這些無不都是依據每個人所養成的習氣，對身心感受而產生的妄想、妄見。如果符合自己的習氣，滿足了自己的欲望，則認為是快樂；如果不符合自己的習氣，沒有滿足自己的欲望，則被認為是苦。所以，苦與樂並不是一個真實的東西。譬如，一套中等水平的房子，對於有錢人來說，平淡得很，不會以此感到愜意，也不會引起什麼快樂歡喜。因為他居住的條件要比這好得多。但是在貧窮人看來，哎呀！真是太好了。他會感到快樂，高興得不得了，住進去就不想走了。又譬如，一個做腦力工作或很輕鬆工作的人，一旦下放到車間裏，就會覺得很累、很苦，體力吃不消。但是，如果讓沒有職業的人或者原工作比這更繁重、更艱苦的人來幹，他會感到很輕鬆、很快樂。所以，苦與樂沒有一定的分界線，沒有統一的標準。關鍵看是否符合個人的習慣。然而，人們共同感到的最大的苦，就是生死苦，即分段生死和變易生死。這兩種生死，前面已幾次講過，這裏就不再重複了。

所謂「厄」者，就是三災八難。諸如：刀兵厄、賊劫厄、水、火、風、雹、地震等厄。這些「厄」都是過去所造的惡業，在今生感得的果報。個別做業個別有厄，共同做業共同受厄。這些業，障礙我們學佛修道。最大的厄就是五住煩惱，它代表了一切厄。哪五住煩惱呢？

第一是「見愛住地」（又稱：見一處住地）煩惱。見愛者，就是看見某種東西就發生愛感，希望據為己有。住地，就是根深蒂固、牢不可拔。因為有這個見愛之故，你見了喜歡，一心想取為己有。別人見了，也同樣想取為己有。你爭我奪，總有一方得不到，求不得苦就來了。所以見愛住地是個根本大煩惱。

對於我們修行人來說，如果除了見愛住地，那就不要緊了。為什麼呢？因為如果見愛住地消滅了，對一切境都不會生心動念，就不會生愛感和占有欲望了，也不會發生爭奪了，也就沒有患得患失了。所謂煩惱，都是由患得患失而產生的。沒有得失，沒有患得患失，怎麼還會有煩惱呢？沒有煩惱，心裏就空淨、就自在了。能這樣，死後一定升天，至少生欲界天。而且，由於他在人間是修道的，見愛住地煩惱已經沒有了，所以他在天上與普通天人也不相同。在欲界天，福享完了，則又降到人間，而且環境很好。人間壽命完了，又升天。如是四升四降，不會再向下墮落。四升四降之後，則成為「二果向」。意思是，雖未修成二果羅漢，但已趨向於二果羅漢了。再升降兩

次，也就是六次，就成功為二果羅漢了。二果就是「一來果」，只用再來人間一次，就至少證得三果—「不還果」，即不用再到人間來了。所以，我們只要破除了見愛住地，就絕對不要緊了，就是生不到西方極樂世界，也不怕。因為見愛住地破了，就只會向上升進，而不會下降墮落了。

我們修行用功，就要時時處處提高警惕，鍛煉自己對境不生心、不動念。也就是說，要時時刻刻觀照。要明白境界都不可得，都是虛幻不實的，而不要執著它。一切隨緣，有粥吃粥，有飯吃飯。今天安排我做什麼工作，我就做什麼工作，只管坦蕩無事地去做，而不要自己去增加煩惱。這便是直對現實，只見當下。一旦功夫成熟了，時節因緣到了，則桶底脫落，見到自己的本來面目。那麼，無漏種子在八識田裏種好了，就再也不會下降墮落了。就是習氣頂重頂重，最最差的情況，也不過七次升天上，七次生人間，經七次升降就大事了畢了。因此，我們修行總以明心見性為第一重要。見性之後，就不著相了。因為性是個空性，是根本沒有什麼可得的嘛。在見性的基礎上，勤除習氣，最終必能證成正果，而不會入邪道了。反之，如果沒見性而先求發神通，這樣盲修瞎練下去，非但沒有用處，而且還有入魔的危險。一旦入魔，就不堪設想了。真修道人，情願不成道，也不願入魔。所以，學佛修道，明心見性是第一，是根本，這是非常重要的。

第二是「欲愛住地」煩惱。此即欲界天，要比人間享福得多。不過執著在欲界天上享受，還是煩惱呀，因為還沒有出六道輪回呀。所以，欲愛住地也要消除。對欲界天也不執著，欲界天也不可得。那麼，這個欲愛住地煩惱就沒有了。

第三是「色愛住地」煩惱。此即色界天了，色界天比欲界天更好。貪、瞋、癡、慢、疑屬於思惑，也稱「迷事惑」。見道以後，數數修習才能斷盡，故又稱「修惑」、「修所斷惑」。思惑可分為三界八十一品。哪八十一品呢？人間、欲界天有九品。色界天有四禪天，每一層天有九品，四九是三十六品。再上面是無色界天—四空天，每一層天也是九品，也是三十六品。三十六加三十六是七十二，七十二加欲界的九品就是八十一品。如果八十一品思惑都斷盡了，就出三界了，分段生死就了了。色界天雖然好，仍要把它照破不可得，它就阻不住你，你就透過去了。那麼，你就斷了色界天的三十六品思惑，破了色愛住地煩惱。

第四是「無色愛住地」（又稱：有愛住地）煩惱。此即無色界天—空界天。空界天有四層，稱為四無色天，就是：空無邊處天，識無邊處天，無所有處天，非想非非想處天。這無色界天，沒有色相，純屬空相了。小乘聖人一聽到這裏空無所有，就喜歡了，就著了這個空相。如果你不執著這個空相，不貪著、不戀著無色四空天，把這三十六品思惑都斷了，仍然把它照破不可得，那就破了「無色愛住地」煩惱，就可以

出三界了，分段生死也就了了。

第五是「無明住地」煩惱。見思惑破了之後，一切事理還不能夠圓融無礙，還有塵沙惑、無明惑。雖然四住地破了之後，分段生死了脫了，但是還有變易生死沒有了脫。只有破了無明，就是「無明住地」也破了之後，才能夠把二死都了脫。所以，五住煩惱若都除掉了，一切苦厄也就都度脫了，證得真正大道了，一切都能任運隨緣，得大自在了。

綜上所述，「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多，時照見五蘊皆空，度一切苦厄。」是《心經》全文的總持—總一切法，持無量義。明白了這個總持，下面的經文就迎刃而解了。所以這一段講解得較多。為了便於明白，我們概括地作一簡明的小結。

《心經》是從六百卷《大般若經》裏節選出來的。所以一開始不用序分，佛就直呼大菩薩之名—「觀自在菩薩」。這一句就開門見山地把全經的總綱點出來了。這一句就能夠包括全經了。佛以觀自在菩薩作為我們修學的典範和榜樣，讓我們大家學習觀自在菩薩，用甚深廣大的觀照法門，由觀照開發般若妙智，即世間和出世間運用無礙的、徹底究竟的大智慧。並以這樣的大智慧的功行，把色、受、想、行、識五蘊一起照破。其實，五蘊本質上是空無所有的，是虛幻的。所以「照見五蘊皆空」，不要執著在法見上，要連照見也不可得。因為照見就是法。非但照見、觀照是空，最後連

空也不可得。有空就是沒有照破。照見五蘊皆空，不是光把五蘊空掉就算了。連空都不可得，一切都不可得，這才謂之「皆空」，才能說是「照見五蘊皆空」。然後消盡了「見愛住地、欲愛住地、色愛住地、無色愛住地、無明住地」五住煩惱，了脫了分段、變易兩種生死，到達生死苦海的彼岸之上，任運騰騰、騰騰任運，真正大自在了。所以，「觀自在菩薩」五個字概括了整個觀照修持法門。一切功夫都離不開觀照，它總一切法，持無量義。因此，它能夠包括全經，也是前四句經文「總持分」的總綱。

觀自在菩薩能得大自在，就會有下面的果：「行深般若波羅蜜多，時照見五蘊皆空，度一切苦厄。」同樣，假如沒有「行深般若波羅蜜多」，不能「時照見五蘊皆空，度一切苦厄」，也就得不到大自在了。所以，觀自在菩薩是以果命名的。由此也可看出這四句話的內涵關係所在，而「時」字正是表達了這種內在關係的畫龍點睛的關鍵之筆。

因為真性是淨裸裸、赤洒洒、毫無遮蓋、時時現前的緣故，所以真見性者是沒有時間分別的。一見徹見，一見永見，時時處處都見。真見性者，掄刀上陣也是見性。因此吾人只要於妄念斷處徹見自性，那麼一切處、一切時，舉手投足，言談笑罵，皆化為自性的妙用。山河大地、森羅萬象，無不都是自性的顯現。這自性不是斷滅空，而是俱足一切、能夠應緣顯相起用的妙有真空。《心經》所教導我們的，就是要我們

認識這妙有真空的真性，從而圓證大道。

以上約略地闡述了經文第一節—總持分：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多，時照見五蘊皆空，度一切苦厄。」的精義，接下來再講第二節—色空分。

二、色空分

舍利子。色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。

舍利子。有些人把這三個字誤解了，以為是佛圓寂焚化金身時所產生的舍利，或者是大善知識圓寂荼毘時燒取的舍利。其實，這裏的「舍利子」不是這個意思。

這裏的舍利子，是人名，是佛的一個弟子。舍利是梵文音譯，意思是鷺，原是舍利子母親的名字。印度人的風俗習慣是常以父親或母親的名字、或以父母名字合併起來為名。舍利子是以他母親的名字為名的。他母親聰明伶俐，身材修好，相貌漂亮，以鷺為名。印度有這樣的傳說：鷺鷺的眼光非常敏銳，在空中飛行時，能將海裏的游魚看得清清楚楚，然後一下子飛下來，把游魚啄食了。因這位女子異常聰明，故稱之為舍利—鷺鷺。這個「子」呢？是中文，即兒子的意思，是舍利之子。舍利子，這個名字是梵文中文的合稱。有的經上稱為舍利弗，「弗」是梵文，就是「子」的意思。

舍利弗則完全是以梵文為名。

舍利子是佛的大弟子，在佛弟子中智慧第一。他有個娘舅叫摩訶俱絺羅，中文意思是大膝，他的膝蓋很大。他是修外道的，辯才無礙。舍利子的媽媽常常和哥哥辯論，但她總是失敗。自從她懷了舍利子後，再辯論時，哥哥反而失敗了，總辯不過她。摩訶俱絺羅就曉得這個未出世的外甥智慧了不得。摩訶俱絺羅發憤外出訪道了。但他學的仍是外道。等他學道回來，再去和舍利子的媽媽辯論時，外甥已經跟隨佛出家了。他很氣憤，就去找佛辯論。佛問他：「你以什麼為宗呢？」他說：「我以一切不受為宗。」佛又問：「你既然一切不受，那麼，你這個宗還受不受呢？」佛的反問，使摩訶俱絺羅覺得兩處負墮：假如說「受」，那就自己破了自己「一切不受」的宗旨。假如說「不受」，則無「一切不受」之宗可言呵！「受」或「不受」兩種回答均不行，左右不是。這時，摩訶俱絺羅才感到自己太缺少智慧了，而佛的智慧極為廣大。於是，他也跟隨佛出家修道了。

舍利子在佛弟子中智慧最高，而《心經》是六百卷《大般若經》的濃縮本，主要講般若，開發學人的大智慧。所以，只有讓舍利子出面與佛對話，才能與本經義旨相符。佛講的每一部經文都有其獨到的義旨，而與佛對話的弟子也各與此經的義旨相應。譬如，《金剛經》說真空，一切都不可得。佛為了突出妙有真空之理，就問須菩

提：「於汝意云何？」因為須菩提在佛弟子中「解空第一」，故喊須菩提，以之與金剛般若的空性相應。因為舍利子是智慧第一，所以佛講《心經》講到重要的地方時，就喊，舍利子！你聽好呵：「色不異空，空不異色。」由此而開示了色空不二之義理。

色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。這段內容非常重要。它是《心經》的要旨、《心經》的精華所在。真能把這個色空不二的道理弄清楚，我們就開悟了。所以，我們要不厭其煩、反反覆覆地談這個道理。

我們先來談談這個「色」。色是指六塵，即色、聲、香、味、觸、法。而六塵又可分為三種色。第一種色謂之「可對可見」的色。「可對」就是可以跟我們面對，我們可以接觸到的意思。「可見」是指我們的眼睛可以看到它。六塵中的第一塵—色塵，就是指這種色，是有相相。諸如長短方圓、青黃赤白、男女老少、山河大地、草木叢林、飲食起居等等，既可看得見，又能接觸感覺到。

第二種是「可對不可見」的色。眼睛看不見它，但卻能感覺得到、接觸得到，這就是聲、香、味、觸。聲音，我們的眼睛是看不見的，但我們的耳根卻能夠聽到它，能夠分辨出，這是音樂聲，還是汽車喇叭聲，還是說話聲，還是喜笑怒罵聲等等。香、臭氣味，我們的眼睛看不見，但我們的鼻子能分別出來，還可以分辨出究竟是什麼香味，蘭花香、桂花香、玫瑰花香等等。甜酸苦辣鹹等味道，眼睛是看不見、分別不出

來的，卻可以用舌頭品嘗出是什麼味道。觸是接觸，譬如冷暖、燥濕等等，通過身體接觸，就會感覺出來。身體接觸了冷空氣，就會覺得冷；接觸了熱空氣，就會覺得熱。聲、香、味、觸是屬於「可對不可見」的色。

第三種是「不可對不可見」的色。眼睛既看不見，也接觸不到，這就是「法」。法就是法塵，是六塵之一，是前面色、聲、香、味、觸五塵落謝的影子。就是我們眼睛所看到的色，耳朵所聽到的聲音，鼻子聞到的香臭，舌頭品嘗到的酸甜苦辣，身體所接觸到的外境，這一切相的影子落在我們的第六識（即大腦）裏成為意識，這就是法塵。這個法塵，既不可見，又不可對。

由上述可知，「色」包括了色聲香味觸法六塵，六塵又從何而來呢？剛才已講了，是眼耳鼻舌身意六根取境而來的。六塵加上六根當中的眼耳鼻舌身都是色。至於意根，是對各種有色境緣所產生的思想分別，是無相相，看起來屬於心法，不是色法。但是，一動意念就有相，故也不離色法。所以，這個「色」包括我們身外、身內的一切有相相，同時也包括心識的無相相。這一切色都不異空，因為這一切色都無自性，都是因緣和合而成。沒有因，不能成事；有了因，沒有緣，也不能成事。佛經裏講的空就是「因緣所生法」，即：不自生、不它生、不共生、不無因生。

不自生的意思是，光有一個主因，而沒有它緣，任何事物都不會產生出來。譬如，

我們種棉花，光有主因—棉花種子，而沒有它緣，如泥土、陽光、水分、肥料等等，那棉花是長不出來的。這就叫做不自生。不它生就是說雖有它緣，而無主因，事物也是生不出來的。儘管有陽光、水分、泥土、肥料等等，但若沒有棉花種子，怎麼會長出棉花來呢？這就是不它生。不共生，不是兩方面和合而生。假如以甲、乙兩方面合起來生，那麼究竟以甲方為主，還是以乙方為主呢？何況甲和乙也根本沒有主體，成立不了兩個方面呵！因為甲也是因緣生，乙也是因緣生，因緣套因緣，根本沒有主體。譬如，男女相合，生出一個小孩。那麼，是以男方為主，還是以女方為主呢？若說以男方為主，男的身體沒有主體。因為這個身體是四大假合。四大者，即地、水、火、風。我們常常說「四大皆空」，就是說，我們人不過是地水火風四大合成體，而沒有主體，是地水火風一時因緣會和在一起，而成為人的。因緣散了，四大分散了，人就死了。男方如此，女方也不例外，兩者都沒有主體。世間的一切一切都無不如此，都是因緣合成。男女相合，生下來的孩子還是因緣合成。所以，叫做不共生。不無因生，就是說假如沒有一個主因，沒有內因和外因，是不能成就事物的。一定要有主因、有內因和外因，眾緣和合才能相生。也就是說一切事物均需因緣和合而後生，既然是因緣和合而生，無有自體，所以當體就是空。

說到空，前面我們已講過了。凡夫大都認為「空」為相對的空，即頑虛空和斷滅

空。而佛法說的空，是色的當體即空，以諸法無自性故空。但同是修道人，以根性不同故，在「空」的認識上也有不同。如小乘羅漢、辟支佛等以析法為空，大乘初門菩薩以體法為空，這都不究竟。大菩薩與佛說的「空」才是空有一致的妙有真空。剛才我們講了一切色相皆因緣所生，沒有自體，故謂之空，即緣起性空。下面我們要進一步說明妙有真空的道理。

前面我們講了世間的一切境物是可對又可見的色塵，所以歷歷在目。既然歷歷在目，看得見，接觸得到，為什麼又說是「空」呢？這不是實實在在的「有」嗎？我們說，一切色相之所以能形成，無不都是我們的自性的作用，是我們真空妙有的性體所顯現的。試看世上所有的事物，哪一樣不是通過我們大腦的構思和手足的操作而成。大腦之所以能構思，手足之所以能操作，究竟又是誰的功能呢？例如，我們人的眼睛之所以能見到東西，看到色相，並不是眼根能看到。現代科學家也說，眼睛不能見物，而是大腦的功能。大腦的視神經壞了，眼睛就看不見東西了。這話只對了一半。假如全是大腦的功能，當我們一口氣上不來，死掉了，這個眼睛和大腦還在，為什麼看不到任何東西了呢？足見裏面還有個能看的東西，這就是佛性。大腦和眼睛猶如電線與燈泡，縱然安裝齊備，但不通電，還是不能亮。而佛性猶如電，是個大動力，由它起作用，才能看得見東西。這能看東西的性能，叫做「見性」—能見之性。一旦人死了，

我們所說的佛性就離開了這個軀殼，離開了這個肉體。雖然眼睛和大腦還在，也沒有壞，但他對物已不能見了。所以，能見者謂之「見性」，能聞聲者謂之「聞性」，能嗅到香臭各種氣味者謂之「嗅性」，能嘗出酸甜苦辣者謂之「嘗性」，等等。這叫做「本是一精明（佛性），分為六和合（眼、耳、鼻、舌、身、意）。」所以，一切事物都離不開性，離開性就沒有一切事物，什麼事也做不成。

《楞嚴經》說得清楚：「性色真空，性空真色。」這個性是妙有的真空體，它一絲不掛、一塵不染，無有絲毫形相，說似一物即不中。這個真空萬能體，是構造、變現一切色相的主體。就是說，這個空不是空無所有的空，而是妙有真空的空。因為一切色相無不都是真空妙有的性體所顯現的，都是我們的自性所起的作用，離開自性是沒有色相的。所以，一切色相就是自性，自性就是一切色相。自性無相，是有而不有，不空而空的真空；而色相則是不有而有，空而不空的妙有。一切色相與妙有真空本來沒有兩樣。但世上的人往往都執著了有形象的色為實有，且迷入心竅、牢不可破。佛悲憫眾生，教我們認清真理，強調指出：「色不異空，空不異色」，所謂不異者，就是沒有差異的意思。何以是「性色真空，性空真色」呢？因為性空之故，才能顯現色相，倘若性不空，已經成為一種有色有相的實體，就不能顯現諸相。為什麼呢？舉個很淺顯的例子，假如我們這間房子空了，才能搬進來桌子、大立櫃等等。相反，這個

房間堆滿了東西，已沒有空地方了，那就什麼也搬不進來了。所以，性體是真空無相，才能顯現一切色相，才能變現千差萬別的妙相。

正因為自性無相，是不可以眼見的，所以又稱性為妙體。無論在全身內外的哪一個部份都找不到它。把頭腦打開找不到，把身體解剖了，把心臟剖開了，也尋不到。它既不在腦，也不在心，了無蹤影，了不可得。這就是說，性是了無跡相，不能用眼見的。眼前一切有相的境物，雖然可以借其「見性」而看到，但是誰能夠看到自己的這個「見性」呢？因為眼睛只能看見有相的東西，這是其一。其二，眼睛只能看到與其相對的東西，不和眼睛相對則不能看見。譬如：我們的眼睛能看見自己的眼睛嗎？因它不和眼睛相對，就看不見了。而自性是絕對的真心，不是相對的東西，所以不能眼見。假如有見，就非真見了。

性是了無跡相，不能眼見。所以，性為真空。雖然是真空，但它能夠應緣起用。就是說，對境之後，它能夠發識，能分別這是什麼，那是什麼。所以，性又是妙有，而不是頑空。當「見性」通過眼睛對一切色相分別的時候，一切色相才顯現。譬如，我們看見一個人，你怎麼會知道是人，而不是其它東西呢？你又怎麼會知道是男是女、是張三還是李四呢？這完全要靠意識的分別，才能把這個人的相顯現出來。既然色相是由見性所現，所以色相就是性。依此可知，見、聞、嗅、嘗、覺、知六種性，

通過眼、耳、鼻、舌、身、意六根而發生作用，從而顯現一切色，也就是六塵。所以，一切色相、一切現象都是性的顯現。色不能離性，性也不能離色。離性就沒有色，離色也沒有性。

有人會問，如以「見性」為例，究竟是先有色相，還是先有見呢？我們不妨分析研究一下。假如說先有見，後有色相，那麼見就應在前，色相就在後了。但沒有色相，你能見個什麼呢？又怎能談得上那是「見」呢？所謂見者，只因有色相之故，才見到了這是什麼、那是什麼。若無色相，又從何而起「見」的作用呢？所以，「見性」只有從色相上才能顯示它能見的作用。反過來說，假如先有色，而後有見，那麼色應當在前，見應當在後。然而，沒有見又何能顯色呢？既然沒看見，怎能會知道有什麼色相呢？也就是說，沒有「見性」，這個色相從何而顯現出來呢？大家都沒有見，那麼，色雖有也等於沒有，也不能顯現出來。因此，性與相是不能分離開的。「見性」如此，其它的諸如聞、嗅、嘗、覺、知等性的作用，也是如此。因此說，色之於性，性之於色，兩者之間是不能分離開的。前面我們已講過了，性的本體即空，那麼色的本體又何異於空呢？所以，色和空是了無分別的，即色不異空，空不異色。

我們常常說佛教是不二法門，指的就是這個意思，一切都不二。因為它是一而二，二而一的。你說是一吧，它又是二；你說是二吧，它又是一。本是一體，所以不能分

離出來。你一定要分別，那就誤入歧途了。我們前面反覆以水和波浪作例子。水和波浪也是一，因為水和波浪同以濕為體。水是靜止相，而波浪以動為相，水因風起了波浪，相則由靜變為動，相變了，看起來是兩樣，但都是一體。所以是一而二、二而一的。鏡子和影子的道理也是如此。無論用什麼材料，或做成什麼樣式，只要是鏡子，則都能顯影。倘若不能顯影，就不成為鏡子了。因鏡不離影、影不離鏡故，鏡即是影、影即是鏡，故稱之為不二法門。我們人呢，從生下來，一有知識，就把性所顯現出來的山河大地、宇宙萬有等一切影像都當成真有，而去捕風捉影。也就是說，只看到影子，曉得影子，而不曉得影子是鏡光顯現出來的，沒有認識這個鏡光。倘若我們能認識了這個鏡光，也就識得佛性了。為什麼呢？因為影子有來去，有生滅，而鏡光總是常在。鏡子是貓來了現貓，狗來了現狗，所顯現的影子有來有去，有生有滅，但鏡光從不變異。山河大地等一切境相也是常寂光中的影子。我們常說「滄海桑田」，現在是滄海，將來可變為桑田；過去是桑田，現在卻變為滄海了。譬如，我們中國的雲南，從前是大海，現在變成山和田了。雖然這些色相和剛才所說鏡子裏的影子是在不斷地變化，有來有去、有生有滅。但鏡光和性體一樣，是沒有生滅、如如不動的。

沒有鏡子，不能現影；沒有影子，不能成為鏡子。也就是說，性離不開色相，色相離不開性。所以性就是色，色就是性。這個道理就是佛教的不二法門。這一點能夠

透過，就是明心見性。不要以為明心見性是一樁難上加難、只有聖人才能證到的事情。修道人往往被明心見性四個字嚇住了，認為高不可攀，不是現代人所能做到的。因之，一談到明心見性，就談虎色變，不敢靠攏。認為我們這些凡夫俗子是達不到這個境界的，而只能依靠淨土宗，用念佛法門求生西方極樂世界，才是出路。等到了西方極樂世界，聽佛說法後，再明心見性吧。在現今這個娑婆世界上，明心見性是不可能的。這話對一般善男信女說來，是千真萬確的。因為現當末法時代，眾生皆根鈍障重，在這娑婆世界上修行，確是不易成就。但末法時代也有正法，不是沒有上根人，決不能一刀切，一律對待，而把明心見性高高地推到聖境上，自己不敢承當。通過上面反覆講述的道理，就會明白：明心見性不在別處，就在你眼前，就在你能見、能聞、能行、能做處，回光一瞥，識得這個靈知就是自己的佛性，則一生修學事畢。一切眾生都能見能聞，所以一切眾生都是佛。這萬能智性是在凡不減，在聖不增的。既然一切眾生都能見能聞，都具如來智性，那麼就不要再把明心見性高推聖境，而認為高不可攀了。只要在這能見、能聞等八大作用處，回光一照，認識這能見者是誰，能聞者是誰，在這上面一見而肯定，再不生疑，進而綿密保任，不要讓它沾染色境，時時空靈。才有念起，便予覺破；剛將著境，隨即牽轉。做到內不隨念轉、外不為境遷，何愁不能圓證菩提！

自性是無相的真空體，性空無住，色相也空不可得，故無須企求，無須患得患失。《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來。」明白了性色真空的真理，就不會落在色塵上而被其所左右、動搖了。自己做得主，不為僕人所愚弄、所把持，不住一切境相，不執一切事物，時時綿密觀照，就可以進入明心見性的境界了。

前面我們講過了，一切境相皆是自性顯現，沒有自性，就沒有境相，也無從見任何境相。因為有「見性」之故，才能見到色相。既然見相即是見性，相是能見的「見性」顯現，那麼，相就是性，性就是相。而性是真實不虛的，則色相也就真實不虛了。《法華經》說：「是法住法位，世間相常住。」說的就是世間一切相皆性所顯現，性真實故，相也不虛而常住。前面談到了眼睛只能看到有相的東西，而且要和眼睛相對才能看見。但是性無相，且又是絕對永恒的，那麼如何見性呢？因為一切色相都是自性的顯現，所以一切色相就是你自己，你自己就是一切色相。色外無心，心外無色。只有真正明白了這個道理，才能真正明白見相即是見性，見性即是見相。所以大慧宗杲禪師曾說，要肉眼見道，才是真正見道。僅是心地法眼見道，不為真正見道。道理就在於此。

沒有性是不能顯現萬物的。反過來，沒有一切色相又如何能見到這個無相的性呢？這一切色相都是你自性的顯現，都是你自己的化身佛。我們尋常總以為化身者，

是能變化出千千萬萬各種不同的分身，且能顯現異常的神用。這都是因不明白真理所致，不明白所有一切事物、所有一切色相都是我們的化身。我們前面曾舉了個例子，天空中的白雲，因風吹而變現出蒼狗相、獅子相、大山大川相等等。儘管它千變萬化出各種各樣的形態，但它本體還是白雲呵。同樣，世界上有千姿百態、千差萬別的色相，但都是佛性的顯現，都是自性的變化。教下說：「三界唯心，萬法唯識。」所謂萬法就是一切色相。「法」在佛教裏含義很廣，非但是色相，連我們的思想也包括在內。這一切都離不開識神的作用，即萬法唯識，而識神就是自性所起的妙用呵！自性如水，識神如波。波就是水、水就是波，都是自性的妙用。有體必有相用，可以顯現各種色相，發揮各種作用。同理，沒有一切相用，又哪裏知道有體呢？體就是理，相用就是事。事以理顯，理以事成。譬如面前這個錄音機，就是經過人們反覆思考、分析研究，多次試驗，不斷改進，終於掌握了客觀事物的規律，從而發明創造出來的。這就是自性所起的識神妙用呵！所以叫萬法唯識。理和事互為依止，妙不可分。性和色、空和色都是同樣的道理。這就是佛教的不二法門。真正明白了這個真理，肉眼就可見道！就不會被色相所迷惑，從而一改執著物境、認假為真的夙習，而能透過假相見本質—自性理體，這才是真正開悟、徹見本性了。

古來大德曾把修行人圓證菩提的三個次第，形像地比喻為：見山是山，見水是水

（凡夫。假觀）；見山非山，見水非水（心眼見道。空觀）；見山還是山，見水還是水（徹底見性。中觀）。說的就是這個道理。我們之所以在這裏不厭其煩地、反覆地講不二法門，就因為它很重要，是《心經》的要旨、精華。只有把這個道理真正弄明白了，你才能進入明心見性的境界。

下面我們再談談，佛為什麼說了「色不異空」，又接著說「空不異色」，然後又進一步說「色即是空，空即是色」呢？因為這幾句不僅內容不同，而且所度的對象也不同，義理精微，所以句句深入，層次步步提高。

「色不異空」是對凡夫講的。凡夫都著相、著有，把一切境相都認為是實有，貪得無厭，因而說色不異空，教大家清醒明白，不要執著所有色相。縱然你費盡畢生心力，使盡計謀，追逐求取，可到頭來，還是一場空，反而臨終隨業受報，枉受輪回之苦，太不值得了。

「空不異色」是對二乘說的。因二乘人執空，認為色之外有空、空之外有色，因而廢色守空。他們認為凡夫因執著色相，為物所使，困擾受苦，造業受報，故生死不了。欲了生死，則必須遠離這個色相肉體，故斷除「人我執」，破有，守空。殊不知，有個「空」在，還是著有。而且死守空邊，這空便成為生死窠臼。守在這窠臼邊，雖了了分段生死，不入六道輪回，但因執空，法見未除，不得自在，還有變易生死未了，

故不是真正見性，尚不是究竟法。所以佛說「空不異色」而度之，使他們曉得空和色無有兩樣，不要執空廢有，從而破除法執，圓證菩提。

「不異」二字雖說是沒有差異、沒有兩樣的意思，但總好像還是有兩樣東西存在，不是一體。所以佛緊接著斬釘截鐵地說：「色即是空，空即是色。」這是破菩薩色、空尚存二見而說的。菩薩雖然知道色和空無有二樣，但「無二樣」畢竟還是針對兩種東西比較而言，仍不是一個分不開的渾同體。所以佛慈悲心切，為破菩薩執有二見之過，進一步明確地指出：色即是空，空即是色。色、空不是兩個體，無有二般。色、空是一個體，是完全一致的，色空就是「一」。儘管現千差萬別的相，但相就是性，性就是相；色就是空，空就是色。佛是教我們認清真理，不要把相和性、色和空誤認為大體相同的兩樣東西，而去追逐企求，以致誤入歧途。我們修行人真正明白了色、空不二的道理，也就會明白大乘佛教中的空不是頑空、斷滅空，而是妙有真空。因性空無住，當體即空，所以相也虛幻不實，了不可得。故我們對一切色相，不可執著企求、患得患失。何謂妙呢？山河大地、森羅萬象，一切色相無不是自性的顯現，一切色相就是你自己，你自己就是一切色相，「一切唯心造」。在色相上不分別、不執著，隨緣起用，不取不捨，這就是妙！我們只有把色、空不二的道理真正弄清楚了，見相即是見性，就可以透過一切色相，而見自性。見性即是見相，就可以由性而起妙

用，任運騰騰，騰騰任運，光明自在，圓證菩提。

有的人就不理解，山河大地是「器世間」，是沒有知覺的，怎麼會有佛性呢？佛性是有知覺的呀！他不知道，這山河大地本來就是我們八識當中的「相分」。八識的功能有相分、見分、自證分和證自證分四種，這是相宗所講的內容。其實，相宗和性宗都是一體。佛說：「三界唯心，萬法唯識。」那麼，弘法的菩薩就以「三界唯心」為性宗，以「萬法唯識」為相宗。由相用而歸於性體，叫破相見性，即性宗。由性體而起相用，就是真空的妙用，叫大機大用，即相宗。性宗、相宗本是一體，相即是性，性即是相。關於相宗八識的相分、見分、自證分和證自證分，我們將放在後面再講。

前面我們已介紹了，《心經》所說五蘊中的色蘊包括十一個色法，即五根和六塵。受想行識四蘊是心法。受想兩蘊攝五十一個心所法。行蘊攝二十四個不相應法。識蘊攝八個心王法，八個心王就是八個識。因此，色和心兩法共攝有九十四法，均是有為法。再加上六個非色非心的無為法，合計起來是一百法。這一百法就是相宗的《百法明門論》裏的精義。釋迦佛說了八萬四千法門。彌勒佛用「識大」修行，證成功後，則把八萬四千法門縮為六百六十法。因為我們這個閻浮提人根性比較差，尤其是末法時代，感到這八萬四千法門太繁瑣，不容易理解，不容易記得清楚。所以，彌勒佛慈悲，從八萬四千法門中，揀重要的歸納整理起來，縮成六百六十法。印度的無著菩薩，

在禪定中進入兜率天「彌勒內院」，聆聽彌勒佛講述六百六十法的《瑜伽師地論》之後，又把它濃縮歸納為一百法。由於這二位菩薩相繼做了化繁為簡、變難為易的工作，才使我們這些後生小子能夠理解，容易信入。彌勒菩薩和無著菩薩真是慈悲無限、功德無量。不然的話，八萬四千法門這麼繁瑣，哪裏能夠理解清楚，又怎麼能夠信受奉行呢？

《心經》只有二百六十個字，言簡意賅，義理非常豐富。它把無著大師的一百法，彌勒菩薩的六百六十法，甚至釋迦佛的八萬四千法門，都統統包括在內了。真可謂「芥子納須彌」呵！這就是說，《心經》所說的五蘊就能夠統攝八萬四千法門。僅色蘊所說的十一個色法，就這麼完備、這麼廣闊。我們人呢，對於色法執著得很深，因為它有相可見，又可見又可對，故而把它提到最前面來討論，讓我們提高警覺，清醒深徹地覺悟到，色相與真空本來就沒有兩樣。所以說，「色不異空，空不異色。」這個真理是由妙慧覺照而來的，觀自在菩薩所修的甚深般若法，就是徹底的妙智慧。這個妙智慧即真如無為法，比喻為鏡光。假若我們以鏡光、影子作比喻的話，那麼，九十四個色法和心法就是影子，六個無為法就是鏡光。「六種無為」是：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、受想滅無為、真如無為，其中的真如無為就是涅槃。無為妙智能夠覺照，觀見五蘊的發起，進而將其照空，故能夠「照見五蘊皆空」。假如

我們不修學，怎麼能夠了然於真如實相，而不迷於妄識呢？捨離了妙智，就不能照空色蘊，更不能由此產生「度一切苦厄」的效果。色蘊看起來不容易破，因為有十一個之多。事實上，我們並不是一個一個地去破，只要知道一切本來是空無所有，而不去計度分別，不妄生議論，不胡思亂想，那麼，雖有色也是無住的妙色，即「妙有真空」，也就是「色即是空，空即是色」。

既然色蘊如此虛幻不實、當體即空，同時也是妙有真空之性所顯，那麼，五蘊中的其餘四蘊也不例外。所以，下文緊接著說：

受想行識，亦復如是。受想行識四蘊，雖然是心法，是無相相，但是和有相相的色法沒有兩樣，同樣是虛幻不實的，同樣是真心所現。色蘊既破，受想行識四蘊也就隨之而破了。所謂一法破，法法皆破。由此可類推之：受不異空，空不異受，受即是空，空即是受。想不異空，空不異想，想即是空，空即是想。行不異空，空不異行，行即是空，空即是行。識不異空，空不異識，識即是空，空即是識。故云「受想行識，亦復如是」。五蘊是總法，舉一反三。五蘊法如是，其它一切諸法也莫不如是，這就是這句經文的意義。

假如有人問：「何謂色即是空？」我們回答：「投石打破沉潭月，窈窕楊柳慢擺風。」如若再問：「如何是空即是色？」我們對他說：「張長王矮李面赤，桃甜梅酸

李子澄。」諸位聽懂了嗎？假如不懂，我們再來討論一下上面所說的一百法。前面僅講了一百法的數目，並未講到一百法的內容，現在我們不妨再繼續討論一下。因為你不懂剛才的答語，這一百法的內容就顯得非常重要了。另外，通過講《心經》中色、空的道理，大家把相宗的一百法也了解了，這也是個非常好的事情。

一百法內，第一個是「心法」，稱之為「八大心王」。前六大心王就是我們講過的眼、耳、鼻、舌、身、意。這六種心，產生六種識。眼睛能看見色相，叫眼識；耳朵能聽到聲音，叫耳識；其它鼻、舌、身、意四根對香、味、觸、法四塵所生的識，就是鼻、舌、身、意四識。還有兩個心王，是末那識和阿賴耶識。第七識是末那識，義為「我執」，相宗稱為「染淨依」，是專事傳導輸送的。相宗有一熟語：「弟兄八個一個癡，其中一個最伶俐，五個門前做買賣，一個往來傳消息。」往來傳消息的就是這個第七識。其中「一個癡」就是「第八識」，它是含藏識，不問好與壞，只要由第七識傳來，就都儲藏在裏面了。五個門前做買賣的就是眼、耳、鼻、舌、身，這兄弟五個專對外境，應付事宜。「其中一個最伶俐」就是第六識，即意識，其勢力最強，一切事情都靠這個第六識來分別取捨。假如第六識不動，那麼眼睛對境的時候，就和鏡子照物一樣，是現量的。現量者，就是這個東西是個長的，你看著就是個長的；那個東西是短的，你看著就是個短的，絲毫不加任何美醜、好壞、惡善、是非等分別。

假如第六識隨五識一起啟動，就生起了善惡、美醜、好壞、得失等種種事端。所以說，一切善惡都是第六識（意識）所造作的。第七識染淨依，是依六識淨而淨，六識染而染，它只給第八識傳送消息而不加揀擇分別。第八識接收第七識傳來的消息，不分好壞，只管儲藏起來，所以它最癡。這八個識，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶，被稱為八大心王。

阿賴耶識的功能分為四分：一、見分；二、相分；三、自證分；四、證自證分。

證自證分就是真如，就是唯一真心，也就是佛性。

自證分是未破無始無明而猶迷的佛性。既是佛性，雖然在迷，但終究能夠證道，即自體自證自用，所以叫做自證分。

相分是由於真如不守自性，妄動而自生疑，迷住了本來智光圓明的自性，以致使本有的無相真如變成虛空四大的妄相，這虛空四大的妄相復變為山河大地、日月星辰、草木叢林了。所以說，這山河大地、日月星辰等等，看起來是器世間，但卻均是我們第八識的相分變現出來的。因有無明之故，使我們迷失了本性，佛性被無明包裹住，鑽進軀殼裏面，而執著這個少分的四大為自我，只認取這個身體才是我，才是自身，卻不識一切事物都是我，外面的器世間—山河大地、日月星辰、草木叢林等等，都是我們法身四大種性所變現，都是我們自己，都是八識的相分。把身外的多分的地

水火風四大一切物境都認為是身外之物，不關我事，只識得色身為我，而不知空寂為我，把本來的智慧光明，變成為能見的妄見，豈不冤苦！倘若你精進用功，打破了無明，反璞歸真，識得本來面目，方知你的自性是盡虛空遍法界，一切境物無不是你心王的王土。佛性無相，能大能小，大而無外，小而無內。山河大地、日月星辰那麼大，但並不在我性之外，俱是我們的圓明真性所顯現，屬於本性的相分。既然在我性之內，那麼不是我又是誰呢？既然是佛性所現，那麼山河大地、日月星辰、草木叢林等器世間也是佛！

所謂見分，就是我們能看見事物的功能。但若看見事物，就執著在上面，則變為妄見了。如看見張長李矮，就住在張長李矮上，而不肯放手，這就是妄見了，這個妄見就是見分。

雖然是妄見，真如在迷中，迷失了本性，但佛性是不滅的。只要我們精進用功，是能夠自己證到本體的，這就叫自證分。證自證分就是恢復我們本來，證到真如佛性。這就是八識的四分。

上面簡單介紹了「心法」，接下來，我們講講「心所法」。心所法又叫心使，是心王應用的侍從，猶如富人家的傭人、奴僕一樣。心所法有五十一法，共分為六位。

第一、遍行心所。「遍行」就是無時無處不在運行，即一切時一切處都能遍，任

何根性都能遍。遍行又分為五法，就是作意、觸、受、想、思。假如不是這個遍行五法作祟，我們本來是一點不動的，本是靈明圓融，本是智光圓滿，本是不生不滅的。我們的眼耳鼻舌身五根本來是八識的精明，由真如佛性映著五根起照見妙用的。它就像鏡子照物一樣，朗照而不加分別美醜好惡，這就是現量真心，是本性的常寂智光。壞就壞在這個遍行五法上，因為這五種法是一切善惡最初的動機，由於這遍行五法的作用，觸境生心，分別取捨，造業受報，而落得個生死輪回，受苦不了。

第六識根據眼睛所看到的東西，耳朵所聽到的聲音，鼻子所聞到的氣味，舌頭所嘗到的味道，身體所覺到的感觸，就分別好壞美醜，思量不停。第七識執著第八識的見分為我。但第七識根本是虛假的，它只是虛有其位。因為它只是隨著六識染淨的轉移而執著自我、維護自我。它執著第八識的見分為自己，因而恒審思量，執以為我、迷惑顛倒。故修行的根本要破我執，轉七識成平等性智。有些人弄錯了，認為第七識是清淨識，其實不是這樣的，是染污識。假如不是遍行五法及染污的種子作祟，六識也是智慧光明朗照。六識不僅能隨同前五識而起分別的作用，分別外境之好壞美醜，並且會執著前五識落謝的影子而思量分別取捨，造作諸業，生諸煩惱；由於遍行五法「作意、觸、受、想、思」的把持而現起了個別境界，六識就著相了，因而造作善惡業。作意、觸、受、想、思是無相的，看起來是無，實際上就是一念。一個念頭往往

是造一切罪業的根由。

古代有一則公案，徒弟問師父：「如何是一念？」師父答：「不覺成山丘！」說的就是這個意思。倘若沒有遍行五法，則一念不生，本是慧光圓滿、現量昭然。這慧光圓滿、現量昭然就是大定。不要認為定住了，像木頭、石頭一樣，才叫定。那是死定，不是大定。當我們明明白白，不為境所迷惑、動搖，就是大定。既然是大定，我們的眼、耳、鼻、舌、身、意就能任運起用，而沒有妨礙。但是，由於我們的第八識裏面含藏了無量劫來的一切善惡種子，而這些種子藏在八識田裏面，往往是薰發鼓動，使我們在不知不覺當中動了念，這就是遍行五法中的第一個——「作意」。

「作意」就是注意，前五遍行之一念心的作用，而引起六根對六塵的注意。就像一條魚潛到水底，竄動不已，水波也就隨之翻動不停了。作就是造作，它時時刻刻在動，無事生非，不管是善，不管是惡，使這個心總是不停地起念。作意就是動心造業的開始。眾生無始以來，從來沒有離開過念頭，就是由於作意在搗亂、在起作用，就是由於我們的習氣種子在八識裏面鼓動，引心向境，使得心趨向於境界、粘著於境界。所以說，壞就壞在這個作意上。假如沒有作意，我們就慧光朗照、現量昭然了。因此，我們修行最要緊的就是要截斷這個意，使作意不行。淨土宗念佛，禪宗參話頭，密宗三密加持等等，其目的都是要截斷這個意。假如這個意不動、不起，那麼我們儘管對

境遇緣，也不會迷惑動搖了。所以，修行最要緊的就是要截斷這個意，使這個意不行。

「觸」就是接觸外境。當你作意了，心動了，就引心向境，把這個心引到境界上，和境粘滯到一塊了。境又分為兩種：一個是內境，是種子，稱為習氣，這習氣在裏面薰第八識；另一個是外境，由無明因緣變現為境。六識攬之則發起現行。譬如：有人愛好聲色犬馬，這個習氣就在八識裏面鼓動，薰發第八識，使他不知不覺地時時嚮往著聲色犬馬（內境），一旦他碰到了聲色犬馬的境界（外境），就不免有所舉動，隨之而行，這就是現行。於是，他的心就被這個境界粘住了，滯在境界裏而不捨了。這個已經發生了的外境，反過來又觸他的心，和其心接觸、粘滯到一塊去了，這就叫做「觸」。

「受」就是接納、領受的意思。這個妄境一顯現，他就接納、領受境緣，而不能自已，捨不得離開了。於是他就跟著這個境界來鼓動，隨著境轉，執著不捨，不肯放手，而且加上許多名相，這就是「想」。心想不停，一發不能捨棄，所以思潮遷流不息，生起現行造善、惡諸業。因此，「思」就是遷流不斷，驅心造業之義。

這遍行五法都全了，就成為維繫善惡的一面，但這一面是非常非常微細的，不是用定力觀照可以看得到的，所以它叫「流注生滅」。所謂流注，就像永無休止的流水一樣，而這水流不像大海中的驚濤駭浪，也不像江河的波濤滾滾，而像靜靜的小溪水

微微細細地流。其實它流動得很快，快到極點了，反而不顯其動，你也就看不見它，以為它是不動的。實際上，「流注生滅」就是心裏所起的或善或惡的一念，僅僅是念，還沒有作為，還沒有造業，它才剛剛啟動。正因為如此，這正是人天交戰的關鍵時刻，也是我們做功夫的關鍵時刻。我們要了生死，就必須斷這個流注生滅，就必須斬斷這一念。即使此心已被境界引動，將要造業之時，假如良心發現，知與道德相違，而能夠當下回心轉意，停止惡念，不去造業，那麼這一念妄心也就消滅了，業也就造不成了。所以，我們做心地功夫，就是要能夠當下止息、斷除這一念。倘若，我們能夠時時斷離這一念，我們就恢復常住真心了。我們作功夫修持，就是要把這個心時時地攝在所修的法上。比如念佛法門，就是要用佛號攝住六根不動，而不可有口無心地散心念。由此我們就可以知道，大勢至菩薩教導我們，念佛須「都攝六根、淨念相繼」是確切不移、無可改變的至理名言了。參禪的人之所以要起疑情，就是要攝心不起。修密法的人，要身口意三密相應，也是為了斷除這微細的一念。《起信論》曰：「離念境界，唯證相應。」說的也是這個道理。我們在理上明白、清楚了，就須遵循這些確切的教導和指示，精進地用功修行，這樣才能成道。

上面介紹了五十一「心所法」中的五個「遍行心所」，下面我們接著講一下心所法的第二位—「別境心所」。「別境」就是個別著境，即每個心的緣境，也就是著善、

著惡的心，進而要造業了。一旦到達「別境」時，那就止也止不住了，就要造業了。別境心所又分為五法：欲、解、念、定、慧。

「欲」就是我們的欲望。因為大家皆執著這個色身，所以都希望享樂，這就是樂欲。當我們遇到了自己所喜歡的、心愛的境界，就很希望到這境界當中去，有所作為。這就是要去造業的心。譬如愛財的人，一旦看見了很好的發財機會，就會起發財的欲望心。要發財，則必然要去造作。不去造作，財怎麼能夠到手呢？所以說，這個「欲」是必做之心。接下來是「解」—理解、勝解之意。譬如，理解了在什麼樣的形勢與環境中，怎樣做才能發財，不然的話必遭失敗。這就是說，當他理解了什麼境界對自己有利，事情怎樣辦才能成功，於是就下定決心去做，要他停止不幹，那是不可能的了。這就是「解」。「念」就是念念不忘，牢牢記取了成功與失敗的經驗。「定」是專一之意。不是修道入定或戒定慧中的定，而是專注事緣境界，執著不捨，專心致志地去做他的粘著生死的事業，這叫做定。「慧」是慧黠之意，不是佛法的般若智慧（般若智慧是通達世法與出世法，一切圓融無礙，究竟的智慧），而是世間所說的世智才聰，是他在認為可以做的事業上，了然不疑，從而積累了經驗，即對某種事情怎樣做才能成功，否則就會失敗，這叫做慧。上述就是五個「別境心所」的作用。

假如沒有別境五心，縱然有前面的意、觸、受、想、思善惡之念，也不會成為事

實。這個別境五法，不但世間的一切善惡事業需它成就，就是出世修行，也需要此五法，方能夠成就。我們修法欲成大道、欲離生死、欲度眾生同出苦海，這不是「欲」嗎？因欲成道，故先須理解佛說的經義，次須摸清修行的道路，怎樣修才能成功，且收事半功倍之效，而不致走冤枉路，這就是「解」。「念」就是修道要念念不忘，專心致志地將整個身心撲在道業上。不論修什麼法，皆要朝於斯，夕於斯，流離於斯，顛沛於斯，念念不忘地修去，才能成就。念佛的人不是說二六時中都要執持名號，不可稍懈嗎？所謂二六時中，即二六一十二個時辰，也就是二十四小時，須將這佛號時時安在妄心中，念念不忘地執持不捨，這樣死心塌地地用功，才能將妄心變成佛心。念佛是在心地上用功夫，是在生死最切近處下手，所以最易成就。任何事業，乃至十法界都是唯心所造，造貪、瞋、癡惡業，就落六道輪回。反之，念佛、念法、念僧就能成佛。所以修法要念念不忘地修，才能有所成就。

至於「定」和「慧」，我們學佛修行的目標是開大智慧成道。要開智慧先須得定，若不得定，對境迷亂，為境牽引，覆障本性，怎能開得出智慧？但是要得定，先須識得一切聲色貨利皆虛幻不實，猶如空花水月不可取、不可得，方能捨之而得定。為捨離幻境，故須戒。戒為定母，慧從定生。戒、定、慧三學是佛教的基礎、根本要理，不可缺少。五別境心所，看起來不是好東西，是造善惡業的禍端，就像前面講五

蘊中所說的那樣，雖是造生死業之本，但我們如能善用它，則能用來成就佛道，救度眾生。

心所法的第三位是「善法」，是我們修行成道的資糧。共有十一種：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。

「信」是信仰，乃一切事業成功之母。尤其修道，首重信仰，如信心不堅，即無成功之望，故為首位。

「慚、愧」二字，我們平常都是連在一起說的。譬如說某個人犯了錯誤，毫無慚愧之心，毫不知羞恥。其實，慚、愧有不同的意義，是有區別的。「慚」是自慚，自己感到羞慚，深受良心的責備，於是自覺地不做壞事。「愧」是愧他，愧對他人，對不起人家，像欠了人家一筆難以償還的債，內疚不安，所以不敢做壞事。

接下來是「無貪、無瞋、無癡」。我們知道，貪、瞋、癡三毒是六道輪回的禍首，一切過患的根源。反過來，無貪、無瞋、無癡就是善了，非但人人能成聖賢，修道者也能證成大道了。因為一切作意都是由貪引起的，都是由於我們看見了可欲境、可樂境，而心生貪念，總想取到手，於是不擇手段，乃至造殺、盜、淫種種惡業。所以說，貪為害最大，是個首惡。如果沒有貪就不會造業，一切惡業都止息了。那麼，「無貪」當然就是善了。瞋指瞋恨心，是由於事情不合己意、不順己心，或別人比我好，或因

貪取不能得等等而引起的。此心一生，即怒氣不息，煩惱不休，非但修道不成，做人也就失群寡助了。如果「無瞋」，處處自謙自責，虛懷若谷，為道安有不成乎？貪和瞋根源在癡。芸芸眾生，因追逐外境，昧卻本真，不識世間法都是空苦無常，而誤認為實有，求取不已，隨業流轉，才成貪心，求而不得，又生瞋心，妄造惡業。如果「無癡」，打開般若大智，知道一切皆空，不可得，不可取，又貪個什麼呢？若無貪，瞋從何來？所以說，癡乃三毒之根也。

「精進」是努力不懈、勤奮進取的意思。無論做什麼事情，如果不精進努力地去做，都不會成功的。例如，我們上次去體操訓練館，親眼目睹了體操健兒的訓練情況，為了完成體能訓練達標的任務，幾位小運動員倒立在那裏，黃豆般的汗珠不斷往下滴，體能已達到極限狀態，即一般人已不能再忍受的程度，可是他們還是咬緊牙關，艱難地苦練下去。看了這種情形，真使人感動不已。世間法尚且如此，何況我們學佛修法是要了生死，成就亙古亙今不變之真常大道的偉大事業，我們的目的是要證成佛果，如此宏偉的目標，怎麼能不倍受艱辛地精勤地修練呢？理應比世人更努力精進，他們用十分力，我們就應該用百分力。念佛的人，尚且要二六時中，精進不懈。參禪的人、修密法的人更要加倍努力精進，不然的話，終生無成。即或參禪修密的人開悟了，仍要精進不懈。為什麼呢？因為多生歷劫的習氣尚未消除光，只有把習氣消光，

度生功德圓滿，才能圓成果地佛。而且，如果不時時刻刻地自勵鞭策自己，反而放逸懈怠的話，還是會悟後迷的。所以，稍一懈怠，就不會圓滿成就。而精進、勤奮是治放逸、懈怠等懶惰病的良藥。由此而知，精進、勤奮是成道之本，是非常重要的。

「輕安」是輕鬆、安逸、自在的意思。我們若能離開貪、瞋、癡三毒，就會像放下了千斤擔子一樣，如釋重負，身心輕鬆愉快。所以，修佛的人身心輕快安逸、逍遙自在。倘若還感覺不到身心輕快安逸，可以說還根本沒有上路。因為你的心還執著在世法世相上，放不下所負的重擔，不肯捨棄它，所以得不到身心輕快安逸的自在感。那就必須狠狠地斥責自己，鞭策自己，努力精進。一切放下，才堪荷負如來家業的重擔。

「不放逸」。放逸是自己的身心言行放縱，毫無顧忌，不受任何約束的意思。放逸就是懈怠、因循、敗事的禍首，也是貪瞋癡三毒之所依。放逸必定是閑閑散散地貪戀樂境，而不思上進，把自己有限的精力與時間浪費在聲色犬馬玩樂的愛好上，而白白地來世上做人一次，毫無建樹、成就，豈不飲恨永世！「不放逸」就是防止懈怠不前，敦促大家努力用功，精進不懈，勇往直前，成道才有希望。

「行捨」是捨棄的意思。我們只有捨棄了貪瞋癡，使心平等正直、無所粘滯，方可入道。倘若我們心有所住，粘著東西不捨，妄心如何能轉為清淨，又怎麼能平等正

直呢？所以說，念念捨處，就是念念入處。捨棄了世法上一切虛幻不實的名利權勢、榮華富貴，就能念念入道了。就像人走路一樣，假如前步不捨，站住不動，後步能跟上來嗎？這樣能前進嗎？所以，修道要「行捨」，要勇於無畏地施捨，一切不住，妄心才能夠寂淨、不昏沉、不掉舉，才能定慧等持，證入大道。

反之，若粘著在世法上，妄心就必然像五蘊中的行蘊一樣，念念遷流不停了。這樣一來，修道不是昏沉，就是掉舉，又怎麼能夠定慧等持，開大智慧呢？所謂掉舉者，就是念念不停地胡思亂想；所謂昏沉者，就是打瞌睡、昏昏入睡。這些都是因貪瞋癡三毒惡習薰發妄想所致。我們要行捨，不但是指身外之物要捨，即使自己的身心都要捨，這樣才能真正入道。

講到做「行捨」功夫，也是有層次的。初步是捨離世法，一切不住。但因曠劫執著的舊習難除，儘管想要用力斬斷，但並不是一朝一夕即能斬得斷的，須長時間與之奮鬥，才能漸漸除盡。因為做此功夫必須用力，故稱有功之用。功夫慢慢做得精純了，捨到一念不生了，住著世法之見已除，就需進一步捨離佛法了。倘若還有法見在，執著佛法不捨，那還是不究竟。故所謂「行捨」，須世法、出世法一概皆捨，方為究竟。功夫做到佛法也捨離，不可得了，即由有功之用進入到任運自然的無功之用了。無功之用方為大用，從而自然合道。任何人修道都必然要經過這幾個階段，不可能一下子

就會任運到無功之用。修道人初步皆是用力捨。要肯捨，否則就不能入道。修淨土宗的人要肯捨離才能往生，假如不肯捨離娑婆世界，仍戀著不放，那又怎麼能夠往生西方極樂世界呢？古德曾云：「念佛一念，欣厭具足。」欣是欣往西方極樂世界，厭是厭離娑婆世界，而厭離就是要捨棄的意思。修淨土宗如此，修學佛教任何宗派、任何法門莫不如此，都要行捨。

同時，行捨就要善巧方便地做功夫。妄想起來，既不要討厭它，也不要壓制它，更不要怕它，而是不理睬它，不跟它走，不隨它跑，將它轉空，就自然輕安入定了。假如壓制念頭不起，就如搬石頭壓草，石去草又生，終不是究竟法。而且難免要落到無記中去，像木石一樣，無有知覺，終不能成佛。所以，行捨不是盲目地胡來，而是要善巧地做功夫。念佛的人只要提起佛號；參禪的人只要提起話頭；修密的人只要提起咒語，妄念自然就消失了。這是行捨的妙法。

「不害」是慈憫眾生、饒益眾生而不為眾生所煩惱的意思。它是專門對治我們的瞋恨心的。如果我們沒有瞋恨心，就不會傷害他人，同時也潛在地增長了自己的慧命，並在無形之中消除了自己的業障，所以這是自善。佛教有一條重戒是不殺生。不殺生則隱隱地滋長自己的慧根，這和儒教宣揚的仁義一樣。這十一個善法我們就概括地介紹到這裏。

善法只有十一種，而惡法呢？有「根本煩惱」六種，「隨煩惱」二十種，加起來有二十六種之多。可見世間的眾生為善少而作惡多。言之，怎能不令人慨然長嘆！

惡法也謂之煩惱法，我們先講「根本煩惱」，這是心所法的第四位。所謂根本煩惱，就是大隨煩惱、中隨煩惱、小隨煩惱的根子。它共分為六種，即「貪、瞋、癡、慢、疑與不正見」。這六種煩惱就是「人我」和「法我」兩種我執的根本，也是分段生死和變易生死的根本。一切大隨煩惱、中隨煩惱、小隨煩惱的所有枝葉都是從此而產生的。「貪瞋癡」三毒前面已重複講了許多，這裏就不多講了。「貪瞋癡」三毒是最壞的東西，是傷害法身、斷除慧命的罪魁禍首，所以把它們放在首位。

接下來是「慢、疑、不正見」。這三個煩惱是障道的根本。為什麼這樣講呢？我們先從慢說起。「慢」是貢高我慢之意。因為慢認為我頂好、頂高，那怎麼會無我呢？當然是有我了。既然「有我」，就障「無我」，就是無我的障礙了。《金剛經》曰：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」只有我、人、眾生、壽者四相都沒有了，都破盡了，才能斷人我執，進而破法執，斷法我。人、法皆空，才能了兩種生死。而我慢是執著有我，障了無我，生死如何能了呢？

「疑」則不信，故障正信。世間或出世間的一切善法均以信為首。只有信心堅固，才能不怕任何艱難困苦，勇往直前，做起事來才有力量，才能成就。一切眾生皆在六

道輪回中枉受生死之苦，而要出這苦海只有相信佛法，虔誠修道，別無他途。所以，淨土宗的修行要訣是「信、願、行」。首先要信得真、信得切，才能發願修行。信仰堅固，發願才能深廣宏大，修行才能精進、勤奮，才能有所成就。其他宗派無不以信為首。如果疑而不信，以為人活著是有，死了就沒有，結果疑真認妄，追逐貪取虛幻的名利權勢、榮華富貴，造業受報，所以「疑」為害甚大。人們總以為死了就沒有了，殊不知人活著也是沒有。因為世上一切事物都是因緣所生，都是依他起，本無自體，本來皆空。說有者，不過是假相，而不是實有。若執為實有，不是癡嗎？還有人問：「人死了如有識神離體，有誰看見過呢？」如果說眼睛看得見的才是有，看不見的是沒有，那麼，世間上眼睛看不見的物質多得很，你能說它沒有嗎？譬如X光射線、紫外線、紅外線、分子、原子、中子、質子、電子等等，人們通過科學實驗，逐步觀測證明了它們確實存在著，大家還能否定它們的存在，而說沒有嗎？所以，不能因我們的眼睛看不見，而否定它的客觀存在。我們更須知道，一切作用、一切功能、一切現象都是從你眼睛看不見的真心—佛性而發起的。如果沒有佛性，我們這個身體猶如木偶，那又怎麼談得上做任何事呢？所以，我們要堅信不疑，佛法是科學的。依照它的方法去做、去修持，是會得到驗證的。念佛證到念佛三昧，參禪參到開悟，修密證入無相悉地，即能親自驗證到這無相而妙用無邊的真性。所以，信為諸善之首、成功之

母。反之，疑而不信，你還肯去做嗎？就是勉強去做，也是顧慮重重、畏首畏尾地沒有力量，絕對談不上鼓足整個生命的力量，全身心投入地去做，其結果必然遭致失敗，學道也必然一事無成。所以說，「疑」是個惡法，為害甚大。

「不正見」，就是撥無因果的惡見。《法華經》中所說的十使煩惱，就是五種思惑和五種見惑。五種思惑為根本煩惱中的貪、瞋、癡、慢、疑。五種見惑即是根本煩惱中的不正見，又分為身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。思惑又稱為五鈍使，見惑又稱為五利使。「鈍」者即是難斷、難除之意，就是說貪、瞋、癡、慢、疑是不容易除掉的習障，須不斷地歷境練心，方能見境不動，而漸漸地除盡它。「利」者是容易了除的意思。五種見惑屬於見地、見解，可用正智判斷，所以容易改正除去。所謂「使」者，就是說這十使煩惱能使眾生飄流苦海而不得歸家，故名為使。眾生受這十使煩惱的困惑，而造業受報，輪回生死不了。所以，修行必須斬斷這六種根本煩惱。

因不正見能障正見故，所以為害甚烈。因此，我們有必要把這五種見惑簡略地講一下。身見是執著肉身為我，為實有。因其習氣深重之故，死後還執著這四大假合的身體不忘，就有了中陰身。中陰身著境、再入胎，所以生死輪回不了，皆是著身見之故。邊見是偏於一邊的惡見。在有、無二邊，不是著有，就是著無，總是倒在一邊。如活著說有，死了就說沒有（斷見）；人死之後仍為人，馬牛羊死後仍為馬牛羊（常

見）等等。其見解都偏於一邊。邪見是邪而不正的見解，如謗因果之理。見取見就是對於上述三種不正見，執以為是究竟至極之真理。戒禁取見就是執行或受持非理的、或外道所修的邪戒，如塗灰、斷食等等。

二乘人雖斷了貪、瞋、癡，但還有慢、疑與不正見。他們只知人我空，不知法我空；只知無「人我」之假我，不知有「常樂我淨」之真我；他們認為有法可修，有生死可了，這些即是「不正見」。以為自己斷了分段生死，出了三界，成了聖果，而芸芸眾生仍是受苦凡夫，即是「慢」。佛說《法華經》時，有五千人退席，就是「疑」。所以說，二乘人還沒斷慢、疑與不正見三種根本煩惱。外道就更不行了，邪見更深，修行難證真心。這都是根本煩惱作祟之過。所以，要想修行成就，就必須斬斷這六種根本煩惱。

接下來我們講講「心所法」的第五位，即「隨煩惱」。所謂隨者，就是說這些煩惱是隨著根本煩惱而生起的，隨逐於心，隨心而起，所以又名「枝末煩惱」或「隨惑」。隨煩惱又分為小隨、中隨、大隨三種。小、中、大是由下面情況而定的：㈠各自為主。㈡不善。㈢一時聚起。若上述三種情況俱全，即是大隨煩惱。假如只有後兩種，則是中隨煩惱。只有前一種，就是小隨煩惱。小隨煩惱有忿、恨、惱、覆、誑、諂、憍、害、嫉、慳十種。這些煩惱形象粗猛，個別而起，並不是甲因乙而起，乙因

丙而起等等，它們是各自為主的，故名小隨煩惱。這十法，我們從字面上，就可知其含義了。「忿」、憤怒、光火。「恨」，不如己意而起瞋恨心。「惱」，惱怒。「覆」，覆藏不明，浮躁不安，因之昏昧，智慧光明被覆蓋住了，而盲動不定。「誑」，說謊、騙人。「諂」，諂媚、諂諛。「憍」，驕傲，驕慢，驕橫，驕縱。「害」，損害，殘害。「嫉」，嫉妒。「慳」，吝嗇。中隨煩惱有兩種，即「無慚」、「無愧」。因一切不善心都由斯而起，一切煩惱也都隨之而來，故為中隨。假如有慚愧心，則不會做壞事，也就沒什麼煩惱；反之，無慚無愧，做起事來，勢必損人害己，而遭他人指責，因之不勝煩惱。大隨煩惱有八種：不信、懈怠、放逸、昏沉、掉舉、失正念、不正知、散亂。它們由無慚無愧的中隨煩惱所引起，因是一時聚起的，不像小煩惱是個別生起的，故名大隨煩惱。「不信」，不相信，不信仰。「懈怠」，鬆懈懶惰，不堅持，不努力。「放逸」，身心任意放縱閒散。「昏沉」，頭腦迷糊不清。「掉舉」，胡思亂想，妄念不斷。「失正念」，失去了正確的信念。「不正知」，不正確的認識。「散亂」，散漫混亂。這小、中、大隨煩惱二十法與六種根本煩惱合起來為煩惱法，與善法相反，故為惡法。

心所法的第六位是「不定法」。所謂不定者，就是說它們不一定是善，也不一定是惡。亦善亦惡、非善非惡，故名不定。此法有悔，眠、尋、伺四種。為什麼「悔」

是不定呢？譬如，為惡的人悔過自新就是善人。惡行一經悔改即變為善行，悔過向善，歷來為人們所稱許。佛法更是這樣，積極向上，才會有「放下屠刀，立地成佛」的大氣魄。但為大眾謀福利做了善事，後來卻因自己的利益受了損失，懊悔了，善事不做了，那就壞了，這個悔就變為惡行了。所以「悔」有兩面性，故為不定。

「眠」是睡眠，是人們恢復精神、解除疲勞的重要行為，人人都需要，個個離不開。我們學佛修道，也同樣如此。假如睡眠不足，精神不振，用起功來打瞌睡，做功夫就不得力了。由此可見，睡眠是善。但睡眠過多，身心則昏昧了。所以，貪睡的人，頭腦是昏沉沉的，心是暗昧的，做起事來無精打采，懶洋洋的。那麼，睡眠又成了重大習障。前面講過，我們的心之所以不發光明、不發神通，就是因為有五種蓋障，睡眠就是其中之一。復次，睡眠要做夢，心靈昏昧，則障觀照。同理，打坐觀照時，昏沉睡著了，還觀照什麼？所以，睡眠又不善了。但是，如果功夫做得得力緊湊，睡時宛如入定一樣，似睡非睡，若昏若昧，時節因緣到來，忽然「囫」地一聲，冷灰爆豆，打開本來，則睡眠又是善法了。說到這裏，我們不妨講一則公案，有助於大家認清這個問題，從而加緊用功。

天童寺密雲圓悟禪師的弟子三峰禪師修法時，善信供養他七十兩銀子，供他閉關修行。但他閉關以後，一上座就昏沉、打瞌睡。開始，他強撐硬熬，把眼睛睜大不閉，

硬頂住不睡，弄得頭面俱腫，還是堅持不住，昏沉得厲害，功夫做不上去。後來，他索性放開身子睡，睡了七天，睡足了，再上座，功夫馬上就得力了，猛聽窗外劈竹子，「啪」地一聲，就打開本來，見性開悟了。所以，他在禪錄裏告誡修行人：參禪用功，須睡足。不倒單、不睡覺，精神不夠，參禪無功。所以，睡眠也是初用功人要事之一。我們在修道時，如何用睡眠調節身心，應視各人的身體情況和功夫進展的不同，進行適宜的調節。身體好、精力充足或者功夫用得好、定力足、慧力強，睡眠就可減少。反之，就多睡一點。總之，減少睡眠不要勉強，以培養定力為主。定力足，睡眠自然減少。真正證到無出入的大定時，那就儘管呼呼大睡，睡中還是常攝在定。

又例如四祖道信禪師度牛頭懶融禪師時，懶融禪師不睡覺，一夜都是坐在石凳上打坐。而四祖卻照睡不誤，還呼呼鼾聲大震。但四祖雖然睡了，卻比沒睡的牛頭懶融還清醒。四祖聽到了懶融禪師身上的兩個跳蚤打架，其中一隻掉下來，把大腿摔斷了，在地上喊痛。牛頭禪師卻絲毫不知。所以說，睡眠和定功，均不在外相上，睡眠亦好亦壞，非好非壞，就看我們怎樣適宜地安排了。

所謂「尋」、「伺」就是計度、籌劃、思量、考慮問題。「尋」就是搜尋，把與問題有關的各方面搜尋出來，加以考慮。「伺」是伺察，細細地察看所考慮的問題是否周到，有無漏洞。「尋」是粗粗的，每一樁事情先粗粗地想是「尋」。「伺」是入

細了，進一步深入、具體地安排和解決。考慮解決的是什麼事，隨著這事情本身的好壞，而決定這尋、伺二法的善惡，故為不定法。

「心所法」的六位，我們簡略地介紹完了。

「遍行」五法，「別境」五法，「善」十一法，「根本煩惱」六法，「隨煩惱」二十法，「不定」四法，加起來一共是五十一個心所法。何謂心所法？就是心王所持之法。八個「心法」是八識心王，相當於主人。「心所」是識的所屬，相當於僕人，為心王服務、做事情，所以又叫做心樹（心王的分支）、心跡（心的痕跡）、心路（心的行處，心行的一條道路），還有的經裏說是客塵、染心、煩惱等等。八識心王是識的自性，是不會造業的，會造業的都是心所。煩惱就是心所擾亂自性而起的作用。古德云：「世上本無事，庸人自擾之。」心本清靜，本來沒有任何事情，完全是「心所」在擾亂、搗亂之故。猶如在清靜的水中投進一點沙土，水立即變渾濁了，渾濁就是煩惱。《楞嚴經》曰：「如澄濁水，貯於靜器，靜深不動，沙土自沉，清水現前，名為初伏客塵煩惱。去泥純水，名為永斷根本無明。」假如修行人壓制自己的思想，不讓妄念起來，那麼縱然得了禪定，也並沒有真正斷除煩惱。就像沙土沉到底下，雖然清水現前，但這並不是根本清淨，只要稍一攪動，稍一翻騰，水仍然會渾濁，煩惱仍會生起。只有去除泥沙，水才能徹底澄清，心才會真正清淨，這樣修才可稱為真修。我

們已知道了一切事物根本空無所有，都是因為我們的妄想執著，才蘊集而有，就像空中之花，是根本沒有的。不去執著，不去追逐，也就不會受報。妄念動，是「遍行心所」的「作意」鼓動內心之故，是多生歷劫的積習翻騰之故。明乎此，妄念起來，就不隨它轉，而是一起即覺，一覺即空，或者一起即提起佛號、密咒，把妄念照破、化空，不讓它停留，心水自然就清淨了。這樣做功夫，就不至於壓制妄念，這就是清除泥沙、斷除煩惱的徹底辦法，這才是真修。我們知道了做功夫的訣竅，就要善於用功，時時觀照。這部《心經》的「觀自在」三字，就是教導我們要時時刻刻觀照自己的本來面目，在本位上不動搖，這是最重要的成佛法門。

相宗說了這麼多法相，就是教人們識破妄相，從而妙悟本有真心，並不是叫我們入海算沙、歷數名相。不是叫我們搞系統知識，增長知見。現在很多研究相宗的人，都鑽在名相圈子裏出不來，這就失去了相宗的宗旨。

上面說了八大心王，五十一個心所。這五十一個心所都是由八大心王生起的。雖有王、所之分，但總屬八識的「見分」。接下來，我們要說說「相分」了。相分有十一個色法，就是眼耳鼻舌身五根，加上色聲香味觸法六塵，共計十一個色法。

一般人總以為這個器世間是沒有知覺的，是身外之物，不屬於我們自己。殊不知一切色法都不離我們的自性。假如真性不為無明所包裹，納在這個四大合成的軀腔裏

面，那麼，我們的眼耳鼻舌身也和外面的土木金石一樣，不會起見聞覺知的作用，現在能起作用全靠真性的功能。外界的山河大地，草木叢林也是由四大合成，只因無明包裹了真心，執著少分的四大為自身，而遺棄了多分的四大為外界，這就發生了上述的錯覺。

說到這裏，我們不妨引一段《楞嚴經》的經文來證實一下：「迷妄有虛空，依空立世界，想澄成國土，知覺乃眾生。」這幾句話很清楚地告訴我們，本來圓明的真心，只因無明妄動，而轉成阿賴耶識。所謂轉者，就像一個好好的人，因喝醉了酒，而糊塗了。人並沒變，只不過是一時糊塗，做起事來，就越出常軌，而犯錯誤。本來是靈明的真空，則變為頑空了，於頑空之中妄動，就由清淨四大凝結成地、水、火、風四大妄色了。故曰：「迷妄有虛空，依空立世界。」這個世界乃是妄想凝結所成的國土，由於轉為四大妄色，使本有的智光轉為妄見。妄見是能見、所見之見，是相對之見，於是變諸種妄色為所見之境。妄見既久，因執著之故，就貪取少分的四大為我。於是，這個妄見就被地、水、火、風四大妄色所包裹而成為我身。四大本來是無知的，無論是我們身體的四大，還是山河大地、土木金石的四大，都一樣是沒有知覺的。因妄見執著這個身體為自己而為有知，也就是說，四大假合之身之所以為有知，是因妄見執著了這少分的四大為自己的緣故。真心本來是無量無邊的，盡虛空、遍法界，只因無

明，就被封固了。就像水本來是流動的，但結成冰後，則變為滯礙不動了。真心被無明封固，潛入四大則為心，即色雜妄想，想相為身，是為五蘊之眾生。故云：「想澄成國土，知覺乃眾生」。這個知覺不是自覺之覺，而是妄知之覺，五蘊和合，遂為眾生。

既然我們知道了這個四大色身和外面的山河大地是一樣的，那麼，我們只要將妄心化空，回復真心，就能遍一切處，真正證到一切法皆是我自己。生公說法，頑石點頭，也就是經中所說的「情與無情，同圓種智」也。故內五根、外六塵統統是八識的相分，無一不是自己。請看，誰有這麼富貴？而今既已聞到佛法，再不好好用功，豈不辜負了佛、菩薩和你自己？！因此，無論是參禪、念佛，還是修密，要成就則必須內脫身心、外除世界，才可以把相分和見分除掉，而返本還原。反之，倘若執著身心、世界，則生死永遠不了。我們用功的人，功夫做得好，這個虛幻妄身勢必會消融無存。所以宗下常說：「妄想消盡幻身融。」妄想沒有了，這個幻身也就沒有了，幻妄身心無存，這個影子世界也隨之而消。故而，見性時，虛空粉碎、大地平沉，一切都不可得。但在不可得當中，並不是斷滅空，而有個了了靈知在。這個了了靈知，是無能知、無所知的。經云：「般若無知」，這個無知是無所不知之真知，乃吾人之本來面目也。

上面說的是十一個色法，相宗還有二十四種「不相應法」。不相應法是心法、心

所法和色法的分位，也就是與心、所、色等法皆不相應、不共同的法，故又稱「心不相應行法」。因為它既不著善、又不著惡，故與心、所、色等法不同。不相應法有得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、住、老、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合性、不和合性二十四種法。這二十四種名相，顧名思義，即可知曉，而且對用功關係不大，這裏就不多講了。多講恐怕妨礙諸位用功，也許有的人就會落入名相中出不來了。

前面講經文時，提到了五蘊。五蘊中的色蘊攝十一個色法，受、想二蘊攝五十一個心所法，行蘊攝二十四個不相應法，識蘊攝八個心王法，加起來，總共九十四個法，叫做「有為法」。所謂有為者，乃眾生生死之法，是妄識所寄，有造作故，也就是世間法。百法中另外六種是無為法，即：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、受想滅無為、真如無為六種法。這六種法和上面講過的九十四種有為法不同，是心法、心所法、色法、不相應法四個法的實性，是出世間法，故名「無為法」。

這六種無為法，雖然說是出世法，但並不完全是大乘法，它還通小乘聖人法。下面我們簡單介紹一下。

「虛空無為」，是用虛空來比喻我們的一真法界的空性。真如佛性量同虛空，沒有妄想、沒有雜染，儘管現一切相，起諸般妙用，而無絲毫住著，宛如虛空一樣無所

作為，故名虛空無為。這種無為，實際上是指我們用功修行，進入無修、無得、無證的境地，圓滿了一真法界的神用。

「擇滅無為」，是以無漏之智選擇相應的法門，斷掉種種障礙，滅掉種種雜染，從而體現真理、證入菩提。此法是權教菩薩用的分斷分證法，教下叫做「無明分分破，法身分分證」，不像大乘圓頓菩薩是圓斷圓證的。

「非擇滅無為」，是指實教菩薩不用選擇某種方法來分斷無明，而是如實觀照。就是觀照法性本來寂滅、本來無為、本來如此，並不是選擇某種法門，經過修煉，方變得無為的。所以，非擇滅無為和上面的擇滅無為是完全相反的。擇滅無為是要選擇某種佛法來修證，從而斷掉諸種障礙、雜染，方證得無為。非擇滅無為識得法性本來如此、本自寂滅、本來無為，完全不須選擇某種法門來修證而成，故名「非擇滅無為」。

「不動無為」，是指功夫修到離開了三禪天、進入四禪天的境界後，沒有歡喜、快樂等等來動搖其身心，而且水、風、火三災對其也奈何不得，故名不動無為。它是小乘聖人所證得的有餘涅槃。

「受想滅無為」，是四空天的無所有處。受想不行，通滅盡定，而不是無出、無入的大乘定，故名受想滅無為。受想滅無為和不動無為均屬二乘人所證境。

「真如無為」，是眾生的理體、我人的佛性。它本來非真非妄，不變不易，法爾如此，故名真如。依相宗說來，要證這個真如妙體，須修三觀：一是凡夫的遍計所執性。凡夫執著、追逐外境，昧卻本來，認假作真，無所不要，無所不著，故為遍計所執。二是依他起性。因修觀而明一切事物皆無自體，全是因緣合成，依靠它物而有。如草繩無有本體，依草而有，繩不可得，故空卻諸相而證入本性。三是圓成實性，即真如佛性。這三觀是相宗的實修方法。從「依他起」觀空，了卻「遍計所執」，即證入「圓成實性」。這一心三觀也是很妙的方法。宗下是從八識起修，直截指示你認識真如本體，即八識之中本有之覺性，就是本覺，即《起信論》所說的真如門。認識了真如本體，還沒有證到一心—清淨法身。所以，還需綿密保任、除盡妄習，才能圓證菩提。

法相宗把一切有為無為、有漏無漏諸法，都歸納在「百法」中，以總括宇宙萬有。其中，「心法、心所法、色法、心不相應行法」四法所包含的九十四種法是凡夫所執的「人我」和「法我」，六種無為法是二乘和菩薩所執的「人我」和「法我」。同是我、法二執，卻是有粗有細。粗的是分別我法二執，細的是俱生我法二執。這兩種執著從凡夫開始，至外道二乘，經過三賢十聖，到等覺菩薩，才可淨盡。凡夫因執著五蘊四大假合之身為我，則有分段生死。外道執取「陽神」、「神我」，二乘執著「理

我」。所以，修到七地菩薩以前，都沒有離開俱生我執，也都還有變易生死之苦。

「法執」即我所執之法。凡夫誤以為自己的身體、自己的思想是實實在在的，以為這個身心世界是實有的。身內五根為「正報」，身外六塵、衣食住行等等為「依報」，這就是凡夫的法執。外道所執的是妄想涅槃。二乘所執的是偏空涅槃。菩薩所執的是取證真如（以為真如可證）。所以說，二乘和菩薩雖然已經有所修證，但仍然是迷悟相對，還在生滅裏。就是修到了第八地菩薩，已經證到平等真如，也還有執著，叫微細法執。這一切都是一個「執著」，這都是「法」，都因為「有所得」、「有所證」。《心經》云：「以無所得故」，這才是究竟法。生滅消匿，凡聖情盡，方見一心之用。直到最後，一切都沒有了，禪宗裏叫「一絲不掛」，那才是「歸家穩坐」。只有破盡人我、法我二執，才能顯現一心，是名為佛。佛教的理論分析起來是很細密的，修行方法也很多很深。但是，我們不能光去分別名相，執著在名相上，記取名言，那就離道更遠，而且大家分別爭辯也就更多。我們要知道「即相即性、即性即相，相就是性、性就是相」。只有領會了性相不二，才算真正得到了佛法的要領。

聽了上面所講，有些修道人會說：「這樣微細的佛法，又很深奧，看來是很難修成功的。我們何時才能圓滿成就呀？」大家不要這樣想，不妨舉一個公案供大家參考。

《楞嚴經》云：「汝與眾生，亦復如是，寶覺真心，各各圓滿。如我按指，海印發光；汝暫舉心，塵勞先起。」

有一次，潭州東明遷禪師和真如庵忠道者在一起閱讀《楞嚴經》，至「如我按指，海印發光」處，忠問：「如我按指，海印發光，佛意如何？」遷禪師說：「釋迦老子好與二十棒！」忠問：「為什麼如此？」師喝道：「用按指作麼？」（為什麼要按指呢？難道只有按指才放光，不按指就不放光了嗎？這放光不只是佛顯神通，放出大光明，震動十方世界，也不是另有一個寶物—海印。而是用海印來比喻我們的自性、比喻一真法界。這一真法界無時無刻不在放光。絕非有所舉動，它才放光，才見性的存在。無動作時，性也沒有隱沒，也在發光。我們的佛性，時時都在各人面門放光，從來沒有間斷，真性沒有退隱的時刻。我們的一切言談舉措都是一真法界的妙用，這也是海印放光。即便我們不見、不聞、不行動時，也沒有失掉它的妙用，它仍在發光。因為它是湛然不動、不生不滅的。）忠道者接著問：「汝暫舉心，塵勞先起，又作麼生？」（雖然佛性時時都在發光，但一舉心動念，就把本性光明遮蔽不見了，這又怎麼解釋？）遷禪師厲聲猛喝：「也是海印發光！」大家注意，這句話非常重要！大家不要以為起心動念或有所舉動，就是塵勞妄念，把心光遮了。那是斷章取義，割裂經文，誤解了。經裏不是明明說「寶覺真心，各各圓滿」嗎？要曉得，這言談舉動

正是真如佛性的妙用！我們在前面曾多次講過。昔異見王問婆羅提尊者：「性在何處？」尊者說：「性在作用。」王問：「是何作用？」尊者曰：「在胎為身，處世為人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在舌談論，在手執提，在足運奔。」因此，所有一切舉止行動都是我們真心的妙用，都是真心的顯現，不要當作妄想妄動。

臥輪禪師曾作了一首偈說：「臥輪有伎倆，能斷百思想。對境心不起，菩提日日長。」六祖聽到這首偈後，說：這首偈還未真正明白佛法真義。如果依據這首偈來修行，就死掉了。對境心不起，認為這是功夫好，是錯誤的。要曉得：我們修道成佛是成活佛。絕不是死在那裏，變成金木土石，那還成什麼佛呢？那樣不能起用，不能度生，一點價值都沒有。所以，六祖也作了個偈子：「惠能沒伎倆，不斷百思想。對境心數起，菩提作麼長？」「惠能沒伎倆」是針對有伎倆而言的。所謂有伎倆，即是有功夫，心有所住，不空蕩，著在功夫上了，這就是法執，是不行的，要把這「功夫見」打掉。修到八地以上才進入無功之用，方是大用。八地以下都是有功之用。「不斷百思想」，思想就是識神。前面我們曾說過，一提起識神，大家都害怕了。識神本是個壞東西，是生死根本，但我們認識了本性之後，識神就變為妙用了。識神是為主人工作的僕人，真如猶如主人，主人指揮做什麼事，識神就做什麼事，方見妙用無邊。所以，思想用不著斷，斷了就不能起用了。真心和識神，如水和波，除掉了波，水也沒

有了。真心發起思想，才能應緣接物、隨緣起用，才能神妙無邊。假如斷除了思想，像一塊木頭、石頭，那還有什麼用呢？所以「不斷百思想」。「對境心數起」，不起心動念，怎麼能起用呢？譬如，我們說法，也要起心，也要動念呵！聽法也不能不起心動念。雖起心動念而不著相，等於沒有起心動念。正起心時，也不見有話可說，有理可得，這就叫做不起而起、起而不起，歸於空寂。真性起妙用，就是雖比量而現量，雖分別而不分別。絕不是一切都不知道、死而不動，而是了了分明、妙用無邊。所以，「對境心數起」正是起用時。「菩提作麼長」，菩提是妙明真心，不增不減、不生不滅，即使修成果地佛，也沒增加一分，怎麼會有所增長呢？臥輪禪師聽了這首偈，幡然改悔，從而證入大道。

遷禪師對忠道者說：「也是海印發光！」就是告訴我們，應緣接物之時，正是真心妙用之處，即海印發光。不要當作起心動念，即落入塵勞。只要隨起隨滅，不住、不停留，正起之時，也不見有心可起，那就是真如的妙用。若以為不起心動念就是大道，那就錯了。住在黑山背後，就不能成道了。我們要能隨緣起用、應緣接物，一切事情都可以做，這正是我們的大機大用，這就叫做「無為而無不為」。

剛才我們已提到，要破五蘊，看起來不容易。因為它含一百法，單是色蘊就有十一個色法。但只要把道理搞通，破起來也非常容易。如果識得這一切色相都是虛妄不

實，都不可得，則不去執著、不計度分別、不妄自議論，那麼，一切色法、一切作為就都是妙用。所以《心經》說：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」我們不僅要認識到色無自體，係因緣合成而有，色的當體就是空，色和空是一而二，二而一的；而且還須更進一步認識到，這個空是妙有真空，即我們的真性，不是空無所有的空。這一切色相皆是我們的真性所示現、所造作，皆是自性的影子，皆是我們的化身。那麼，還有什麼可分別執著的呢？這樣，就能空卻色法、破除色蘊了。

舉一反三，色蘊一破，下面的受想行識四蘊，也就隨之紛紛而破了，因為同樣都是虛假不可得的幻影。色相既不可得，還受個什麼呢？無受，想又從何生起呢？依次，行和識也就都不存在了。於是，一破一切破，統統破滅無餘了。因此，《心經》說：「受想行識，亦復如是。」受想行識四蘊是心法，含受、想兩蘊所攝的五十一個心所法，行蘊所攝的二十四個不相應法，識蘊所攝的八個心王法，共計八十三個心法。五蘊是總法，是一切法的總攝、總體。色蘊既為空性所變現，那麼，受想行識四蘊，亦不外如是之理。即受想行識也是真空妙性所顯之用。真空就是受想行識，受想行識就是真空。一切攝歸為自心，無點滴餘法存在。一破一切破，八十三個心法，也就消滅無餘了。

三、本來分

舍利子！是諸法空相。不生不滅，不垢不淨，不增不減。

這一節是顯妙體之文，即顯示《心經》的主體，《心經》的主體是「諸法空相」。因諸法皆空有其名，而無實質，皆是我人真心所變現的妙用，皆是真性—大圓鏡智中的影子。所以，一切不可得、不可求。既然是空，當然也就沒有生滅了。既然沒有生滅，又有什麼垢淨和增減呢？「是諸法空相」—這五蘊法當體是真空之相。「相」字應作「義」字解，即諸法皆是「空無所有」之義。五蘊法是諸法之總，五蘊既空，諸法當體也就是真空無疑了。並不是指諸法之外別具空相。諸法就是空，空就是諸法。

凡夫的知見，總以諸法各具形象，就執為實有。因為一切都有形象，杯子有杯子的形象，衣裳有衣裳的形象，房子有房子的形象，以為都是實有。其實，這些相都是真空的空性所成。所謂「空體」、「空性」者，就是我們的佛性。因為它是妙有真空，而不是頑空，所以它能夠應緣現相。雖然應緣現相，但一切法都不可得，雖有相卻是假相，不要執著它，所以叫做空體、空性，當體是空而不是實。佛為了不使弟子們迷執世法的生滅、增減、垢淨為實有，進一步明確地指出諸法全是真空之相，本無生滅、

增減、垢淨可言，故曰：「舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」況且，生滅、垢淨、增減都是一一相對的。凡是相對的東西都是「依他」而有，所以都不永恒、都是虛假的。絕對的才永恒、才真實。佛性是絕對的，所以是永恒的、真實不虛的。佛性沒有生滅、垢淨、增減之理。

佛在講《方等經》的時候說：「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去。」而以凡夫的一般迷執妄想而言，沒有一個不認為有生有滅。他們認為，人的一生一死、草木春生秋謝等等景象都清清楚楚地歷然在目，怎麼可以說是不生不滅呢？豈不知，這完全是人的妄想執著的偏執之心所致。

龍樹菩薩在《中論・觀去來品》中說：「已去無有去，未去亦無去。離已去未去，去時亦無去。」我們同樣可以用這樣的道理來解釋「無生」：「已生無有生，未生亦無生。離已生未生，生時亦無生。」什麼意思呢？譬如，春天的草，已長出一尺高了，因草已生出來，故名為春草，那就不能稱它為生了。換句話說，既然草已長成，生的過程已經消失、已經沒有了，還談什麼生呢？所以，「已生無有生」。本來這草可以長兩尺高，眼前只長了一尺，還有一尺沒生出來，既然還沒有生，就沒有生的現象表現出來，亦不能稱之為生，故云「未生亦無生」。以此推理，既然已生的草不能謂之生，未生的草也不能謂之生，生相是飄渺不可得的。離開這個已生、未生，只說「生

的時候」吧。既然已經離開了已生、未生—「離已生未生」，那還有什麼「生的時候」可說呢—「生時亦未生」。所以「生」是了不可得的。此即無生之理。

前面我們講了，生、滅是相對的。那麼，我們同樣可以用這個偈子來解釋不滅的道理：「已滅無有滅，未滅亦無滅，離已滅未滅，滅時亦無滅。」我們明白了不生不滅的道理，就可以舉一反三，將其它的相對概念，統統破除了。佛明確地告訴我們，凡是相對而有的，都是虛無飄渺、不真實的，都不要去追逐、執取，枉費精力。「苦海無邊，回頭是岸。」佛教導我們大家迷途知返，回復本來，歸家穩坐。我們只要能回頭，就不難證成大道。

然而，難免還有人執著在斷常、一異、來去上生疑。現在我們再簡略地解釋一下斷常、一異、來去的道理。

假如說一切常在，為什麼今人不見古人呢？足見是不常在了。如果一切都斷滅，何以今人可吃古穀呢？現在人吃的穀米，是古人傳下來的種子，那麼，足證是不斷滅了。

「一」是一個，「異」是多個。不一不異，是說既不是一個，也不是多個。「一」是相同之意，「異」是差別之意。「不一」者就是說世上無一物不是由「多」聚合成的。以我們的身體而言，是由皮膚、肌肉、骨骼、神經、心、肝、肺、脾、胃、腎等

等組合而成，足見不是「一」了。因為五臟六腑各司其職，此部份不同彼部份，心是心，肝是肝，不是一個，各不相同，故身體為多個器官聚合而成。但若說是多個，又不對了。因為身體是一個整體，多個器官聚合而成的是一個人，而不是多個人。這就是「不異」。本體為一，有什麼差別呢？因此，可說多為一，說一為多，一多無礙。佛法就是這麼圓融透徹，誠非其它宗教可比，由此可見一斑了。

再說「不來不去」。若說「來」，人自何處來呢？不來，又何以有人呢？若說「去」，人將到何處去呢？不去，何以人又會消失呢？這個問題是現今哲學家想解決而又無法解決的神秘難題。只有學佛修證才知道，來、去是虛幻的妄想，一切眾生的本體—真如佛性，是不來不去、不生不滅的。世間的一切事物都是虛妄幻想，無不是由我們妄想、分別、執著、顛倒而成。於是，才有生有滅、有常有斷、有一有異、有來有去。

剛才，我們由對不生不滅的解釋，而旁及到不常不斷、不異不一、不來不去的妙理。我們當知：一切相對的事相都是虛幻的，只有真心才是絕對真實的。相對的都是妄心所致，都是虛幻的假相，都是由我們分別計度、妄想執著而來的，故稱「遍計所執性」。須把這個「遍計所執」打倒，識得「依他起」，識得有相的事物都沒有自體，都是因緣和合而成。只有識得「依他起」，才能證得覺者智，證得「圓成實性」。那

就會親切、深徹地感受到，世間一切事物皆我人真性所顯現、所作成，本不生滅，本無得失。就不再去追逐物境、貪取無厭了，從而歸家穩坐。

唐朝有個龐蘊居士，一家四口都圓證大道了。他說了一個很有意思的偈子：「有男不婚，有女不嫁，大家團圞圓，共說無生話。」因為他們一家都修證有成，所以，不屑做那種世俗的婚禮之事了，兒子不結婚，女兒不嫁人，全家相聚共說「無生話」。你看這有多少妙趣，全家都證到無生法忍了。

宋朝的大慧宗杲（妙喜）禪師寫信開示當時的羅快然居士，有下面一段話：

昔龐居士有言：「有男不婚，有女不嫁，大家團圞圓，共說無生話。」後來，元豐間，有個士人，謂之無為居士，姓楊、名傑、字次公。嘗參前輩，於宗門中有真實得力處。曾和龐公此偈云：「男大須婚，女長須嫁，討甚閑工夫？更說無生話！」這兩個俗漢子，將他十方常住一片田地，不向官中印契，各自分疆列界，道我知有，而時時向無佛處稱尊。當時亦有個不平的，謂之海印信禪師，時住蘇州定慧。因見無為此偈，亦有一偈曰：「我無男婚，亦無女嫁，睏來便打眠，管甚無生話。」

這三個老漢說此三偈，快然居士開眼也著、合眼也著、不開不合也著。妙喜見得，冷地看。看則不無，畢竟快然居士向開眼處著到耶、合眼處著到耶、不開不合處著到耶？若在開眼處著到，則落在龐公圈襩裏；在合眼處著到，則落在楊無為圈襩裏；在

不開不合處著到，則落在海印禪師圈襇裏。快然見恁麼說，定道「總不恁麼」。若總不恁麼，又落在妙喜圈襇裏。要出三老圈襇則易，要出妙喜圈襇則難。快然畢竟如何出得？待歸延平嫁了女，卻緩緩地來為你說破。因記得古德一偈，並書其後，庶幾快然不在中途躲根，亦老婆心之切耳。偈曰：「學道如鑽火，逢煙未可休，直待金星現，歸家始到頭。」更有一個問頭：「且哪裏是快然歸的家？」若透得這一問，男婚女嫁都在裏許；若未識得家，且業識茫茫，盡在外邊走！亦怪妙喜不得。

法性的妙用是無邊的，可以各顯身手，隨機變化。我們也不讓古人專美，不妨再續一偈，以和古人相見：「有男亦婚，有女亦嫁，子子復孫孫，是說無生話。」前面我們說過，無為而無所不為，不是不能做事，只要心沒有粘著，任何對大眾有益的事都可以做。故「有男亦婚，有女亦嫁」。結了婚，則會有孩子，孩子再養孫子，子子孫孫，綿延不絕。這個子子孫孫，生生不已，就是無生，就是佛性的妙用。因為無生並不是死的不生，假如認為無生是死在那裏不動，那就是小乘法了，就是有餘涅槃，而未了變易生死。須知，無生是能夠活用而不著。儘管在六道中頭出頭沒、生生不已，而不見有生，生而不生，儘管變而心不易，這才能了變易生死。所以，成佛是妙用重重、自在無礙。泛如來寂滅之海，遊戲三昧而不厭，才是真正的無生法忍。

經文所說的不垢不淨、不增不減是真實不虛之理。因為般若本體本自如此，佛性

是無相可尋，不可名相的，是諸法空相。人們所執著的垢淨之相都基於污穢、潔淨上的分別，豈知這皆是妄心迷執之故，各憑主觀分別而已。你執了這個污穢，就是污穢了；執了清潔，就是清潔了。其實，了無定相可得。

譬如：山區小路崎嶇不平，行人不慎，摔了一跤，手上沾染了牛糞，洗過之後，也就認為清潔了。假如是塊手帕，沾染上牛糞之後，再洗，心裏也總認為不乾淨，而把它扔掉算了。但是手是身體的一部份，不能扔掉，要扔掉則只能將它斬斷呵！所以，洗洗就認為清潔了、可以了。一個能離，又不值錢，要扔掉才感到清潔；一個不能離，只好於洗後而認為清潔了事。那麼，這污穢與清潔有定相可得嗎？

又譬如：一個鄉下人到了上海，看見一個搪瓷桶，帶蓋並有彩色圖案，蠻好看的。於是，他買了一個裝食物用。其實，這搪瓷桶是上海人用來作便桶的，他並不知道。半年來，他心安理得地把吃的、喝的統統用它來裝。有一天，他請客，仍然用這個搪瓷桶放食物來招待客人。客人是從上海來的，一看便說：「哎呀！你怎麼用便桶盛東西給人吃啊？！」大家聽了，心裏一驚，就都吃不下去了，結果不歡而散。從此以後，這個鄉下人也不像從前那樣心安理得地用這個搪瓷桶裝食物了，心裏還總覺得有些憋氣懊惱。大家不妨想想：便桶和其它飲食盛器有什麼不同呢？無論是材料、圖案和樣式，都相差不大，只是人們習慣於用它作便桶而已，故名為便桶。對於一個新便桶來

說，並沒用來裝過糞，又如何定要稱之為便桶呢？用它裝食品又有何不可以呢？所以說，這一切都是人的執著心在作怪，人的執著心認為這是便桶，那它就不能裝吃的東西了，即便是新的，也好像是污穢物似的不乾淨，不能和吃的東西聯繫在一起。由此可見，所謂垢、淨都是我們的「遍計所執」之心。事實上，事物是沒有垢、淨的，一切都是妄心作怪，完全是我們的妄心在分別它是垢是淨。

再譬如：調味品醬，是由豆、麥釀製而成的。在釀造過程中，先要發酵。發酵時，則常常會生蛆。當人們買了醬，燒出各種美味佳肴，滋滋有味地品嘗時，他們不會想到，菜裏的醬是生過蛆的，以為是蠻清潔的呢。倘若自己親眼目睹了醬的製作過程，看到蛆在醬裏面不停地蠕動，還有胃口去吃它嗎？再深入一步講，蛆究竟是淨還是穢？人們之所以認為蛆是污穢的，就是因為蛆總是在臭氣重重、齷齪、骯髒的大糞坑裏不停地蠕動，所以認為蛆也是骯髒的。實際上，蛆在糞坑裏翻上翻下，不停地蠕動，怡然自樂，並不以為大糞是齷齪、骯髒的，反倒認為是清潔的。生活在裏面愜意自得，快樂得很。

天道的人看我們人世間是不清淨的，而四果羅漢看天人也是不清淨的，猶如我們人看糞坑裏的蛆一樣。所以，垢淨之見實在沒有一定的分界線。何謂垢？何謂淨？也沒有一定的定義。因此，沒有垢淨可得。我們的心垢，境也隨之垢了；心淨，境自然

也就淨了。垢與淨皆是因人們迷昧真理、妄心分別、顛倒執著而致。

修淨土的人，只有心清淨，才能和淨土相應。假如僅執著外相，吃齋吃素，葷鍋子也不沾，葷筷子也不碰，外面的飲食品也不買，以為這樣才是清淨。而其貪心卻很重，這樣要好，那樣要多，家庭兒女放不下，那麼，他的心怎麼會清淨呢？心不清淨，則和淨土不會相應。「心即是土，土即是心，隨其心淨，即佛土淨」，這是顛撲不破的真理。故真修淨土者，就是用一句佛號，把心裏的齷齪汰光，把心裏的執著妄想掃光，應深知：「凡所有相，皆是虛妄。」若一點都不粘著，心清淨了，則當下即生淨土！不需要等死了之後才生淨土。假如不能現生淨土，而要等死了之後才生淨土，生淨土的把握就小了。我們真要生淨土，就須現生淨土，心裏時時清淨無染、一絲不掛、一塵不染，什麼金錢、兒女、家庭全部放得下。乃至念佛念到最後，能念之心與所念之佛皆不可得，深入念佛三昧。這才可以說，有十足把握生淨土了。我們要深切地知道，垢與淨統統是我們的心。心垢則垢，心淨則淨。因此，我們要專心致志地用佛號掃蕩妄想、掃除妄習，一切不著、一切不染。連佛也不可得，這才是真正的淨土。

下面再談談增減。增減也無本位，因為增裏面就有減，減裏面就有增。例如，九十天夏令，是炎熱的天氣。若已度過三十天了，可以說熱天已增進了三十天，也可以說為熱天已減少了三十天。所謂「無情歲月增中減」，其義理就是說：增長就是減

短。比如：某個人七十歲了，假如其壽命是九十歲，那麼，餘下的壽命是二十歲。以後，多活一年，表面上增加了一歲，實際上，其壽命則減少了一歲。所以說，增中有減，減中有增。

再說，佛性是在聖不增，在凡不減的。並不因成了佛就增加，作眾生就減少。佛性是大而無外、小而無內的，它可大可小。大至盡虛空，不見其增加一分；小至蜢蟲、螞蟻、細菌，也不減少一分。經云：「坐微塵裏，轉大法輪。」佛性神妙無邊呵！有人要問：「你說不增不減，為什麼現在人口比過去增加了很多呢？是從什麼地方來的呢？」他不知道這是六道輪回之故。試看，地球上有多少動物品種瀕臨絕種，或已絕種。動物在不斷地減少。我們舀一勺魚蟲，可看到裏面有好幾萬生命呵！廣大眾生在六道中輪回，轉來轉去，一會兒為人，一會兒為畜，一會兒生天，一會兒入地，無有定期。從某一時的現象看，似乎某一類的生物增多了、某一類生物減少了。但是，天真佛性既未增加，也未減少，只不過從生物種類的假相上看，似乎有增減而已。

總之，不生不滅、不垢不淨、不增不減是中道之理。佛看我們世間人顛倒執著有相諸法為實有，因而不厭其煩地為我們辨析沒有生滅、沒有垢淨、沒有增減的真理，敦促大家去掉妄執，返歸本真。佛說了一大藏教，歷時四十九年，其要點不外乎如此。我們如果真正理解了經文的義理，五蘊妄想就會當體即空。五蘊是諸法之總，五蘊一

空，諸法也就無一不空了。諸法既空，還有什麼生滅、垢淨、增減可言呢？

前面我們已講過了，這裏再重複一下，以引起學人的注意。這個「諸法空相」的「相」字應作「意義」解，而不要作為形相、相貌講。若以形相來解，就壞了，諸法還有個空相在！那麼，我們所看到的一切有形事物怎麼會空得徹底呢？！須知此相仍是假相，是不可取、不可得的，所以稱之為空。前面我們也講了，所謂空者，首先是因緣所成。一切法都無自體、無自性，即「緣起性空」。進一步講，這一切法，不論是色法還是心法，都是當人的真空妙有真性。都是我們的自性所顯現、所造成的，是大眾的化身佛。《楞嚴經》說：真心不在內、不在外、不在中間。它無所不在。本來真心是無量無邊的。它無所不包、無所不具。它遍一切處、遍一切物。現在卻被無明封固，潛入四大，而為妄心、而為有知，則以這少分的四大為我身。這樣，就把靈明真空變為頑空，在頑空中成就了四大妄色，使本有的智光轉為妄見。真心被無明封固了，則由大變小，不能遍一切處、一切物，而只能遍這個身體。這個身體有知，其餘的就不能知了。從而，妄心就有處所了，就在我們身體之內。一切一切都變小了，心量也變小了。就像流水，本來是流動無礙的，一旦結成冰，就不能流動，凝固住了。只有冰化成水，才可以流動。所以，我們只有打破這個妄想執著，把無明破了之後，真心的封固就被打破了，就恢復了真心，那麼，就會遍一切處，遍一切物。

禪宗有個公案很妙。有一個「靈性」執著我相，附在了一個將要倒塌的破灶上，以灶為身，使灶顯靈。於是，有很多鄉下人祭祀它、供它、求它，希望能幫忙解決種種疑難問題。這個靈性由於貪鄉下人的供養，而且好食血腥之物，也就隨鄉人的要求，大顯神通。頓時，一傳十、十傳百，鄉人都殺牛宰羊供養這個破灶。有位禪師（慧安國師的弟子）恰好路過此地，他看鄉下人這麼愚癡，而附在灶上的靈性欲望如此熾盛，不惜殺生害命，太不像話了！於是，他油然生起大悲心，要度化這個附灶的靈性。他拿起禪杖，在灶上敲了三下，說道：「此灶只是泥瓦合成，聖從何來？靈從何起？恁麼烹宰物命！」其意是告誡這個靈性，你本來是遍一切處、妙用無邊的，可你卻執著在這個泥水磚瓦合成的破灶上，為泥土所拘，受鄉人的供養，殺生害命，看似享受，實在是造業，將來定會受報無窮。問它靈從何起？即是點醒它，靈不在這個磚瓦泥土的灶上，而在你的佛性邊，趁現在無色身之累，趕快回光返照，認識佛性，即能遍一切處，自在逍遙而無往不利矣。禪師又敲了三下，這個灶就一下子倒塌了。靈性現身，給禪師頂禮，感謝說：「我本此廟灶神，久受業報。今日蒙師說無生法，得脫此處，生在天中，特來致謝。」由此，禪師得名為「破灶墮和尚」。

一切精靈都能附在草木磚瓦上而顯靈，就像我們這個妄心納在肉身裏面，但只能遍這個肉身，而不能遍其它的地方。因為執著了這個身體是我，卻不知身外的一切都

是我，這是多麼愚昧無知呵！古德云：「青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若。」就是說，一切時、一切處都是我們自性的顯現，都是我們自性的妙用。「萬相叢中獨露身」，山河大地盡是法王身。佛性是無所不在、無時不在、無處不在的。只因我們妄想執著之故，不知道佛性遍一切處，只曉得這個肉身。於是，「無處不在」就變為「有處所在」了。把大到遍一切時、遍一切處、遍一切物的佛性，變成小得只能遍這個肉身。這不是太可惜了嗎？所以佛喚醒諸弟子說「是諸法空相」！就是說，一切法都不可得，都是空的，都不要執著。

但一法不立，並不是虛無斷滅。因一切法都是自性所顯現，故離性無法。一切色法既然沒有自體，是自性所顯現，那麼，所有的是非、好壞、分別等等見解都是幻心假定而成的，一切皆空！然而性非斷滅，它是能夠應緣現相起用的。所以一切不廢，不能偏空廢有，須融入非空非有、即空即有。因為離色不能顯空，離事不能顯理，離空不能成色，離體不能成相。如此會入不二，才名大覺。

譬如善、惡兩義。凡夫不知善惡皆由於心的分別；外道知善惡而嚴厲對持；二乘則慕善過切，以遠離諸惡為究竟；菩薩通達善惡的妙用，而起種種方便；佛非善非惡，二心本空，隨機而現菩薩形，起種種方便救度眾生。這五等分別，即是：凡夫不知善和惡本無一定的界線，不曉得一切善、一切惡都是自心的分別，不知其心。外道知心

而不見所以。二乘明悟本心，但沒有徹底，所以，皆不名覺。菩薩明心而覺不圓。佛大覺圓成。其實，這五等雖有分別，皆同體一性，無二無別。

再如吾人行道。在走路的時候，凡夫深入險道而不覺；外道知是險道不可深入而橫行；二乘知是險道不可深入而止，停在那裏不動了；菩薩則回頭反走，出於險道；佛明達非安非險，雖入險道而自無礙。因為一切所謂的險惡、平坦，都是當人的分別心。又如：落在一個大坑裏面，凡夫在坑中而不知是險，因不知坑外另有天地；外道知坑外另有天地，卻不能出，因為他的法不究竟；二乘坐於坑邊，不上不下，死守不動；菩薩已出於坑，為度眾生故，有意到坑裏面去，但出坑入坑之見未泯；佛是跳出跳入，兩都無礙，來去自在，並亡其坑，更無出入之見。安和險均是相對而言的，對於這些假相，只要心不生，則不受環境的影響，行之亦無礙。所以說，要了生死，就要心空，空到一切平等、皆不可得時，便無坑內、坑外之別了。

佛為方便宣說，先叫我們息下妄心，停止粗惡，讓我們的心有個依止的範圍。等到就範之後，再叫我們明悟自性，曉得一切事物都是自性的顯現，離性之外沒有事物，事物就是性。性雖無形象、無相貌，但它遍滿虛空，故能生萬法。它清淨平等、不動不變、俱足妙用。所以說，不經開悟是不能入於真修的。開悟之前都是盲修，如不明心見性，則是在外圍兜圈子。只有識得真心，覺悟之後，才知過患在何處，才知向何

處下手著力用功，才可進一步除習氣，而入於真修。

譬如在暗室中整理物品、清除垃圾。你該如何著手工作呢？倘若在黑暗中進行，你看不見東西，也就無法整理物品、清除垃圾。儘管你賣力去清掃，但在黑暗中瞎摸瞎碰，處處碰壁，非但空耗其力、勞而無功，還有可能碰得頭破血流，釀成事故。所以，必須先打開電燈，或打開門窗，使室內有了光明，方可著手工作。我們修法也是一樣，心燈一亮，有了光明，黑暗就破掉了，這就是破無明，開悟了。整理物品、清掃垃圾，就是除習氣。所以，修法也有個先後次第，就是先明心見性，而後再著手除習氣，入於真修。

關於破無明，並不是難於登天。我們苟能猛然省悟，一切境相皆如空花水月，不可求、不可得，一放一切放，只一覺即可破除！前面我們曾講過黃山谷參晦堂大禪德的公案。晦堂借木樨花香當機點示一句：「吾無隱乎爾！」山谷便豁破無明，言下大悟！這則公案就說明了，我們的佛性時時都在放光，我們不要辜負了它，不要當面錯過而不識呵！只要我們一切放下，只一覺即可開悟見性。因為無明並不是確有一個事物，並不像人們想像的那樣難以破除。無明只不過是一個妄執、妄見，只是一時昏昧黑暗，所以一覺即能破。猶如千年暗室，一燈能明。

至於「先除習氣，後破無明」與「先破無明，後除習氣」之爭，乃是教下與宗下

入手用功不同而產生的差異。宗下從第八識下手用功，先破根本無明，見性開悟，回頭來再除習氣。猶如伐木，先將根斬斷，上面的枝葉雖還青青未死，但因根已死，不多久也就枯萎了。教下則從六識下手，故先除習氣。佛說法方便圓融，無有定法，不可拘執不變。

復次，關於生滅問題，凡夫都是從現象上看，一個嬰兒從娘胎裏呱呱落地了，就以為是生；等到老了、病了、死了，就認為是滅。實際上，在嬰兒未生之前，自性即存在著，並不是因為嬰兒落地而生。人老了、死了，但自性仍在，並沒有滅。儘管色身這個假相沒有了，但自性卻一直存在著，所以是不生不滅。既然不生不滅，哪裏還有垢淨、增減呢？所謂生滅、垢淨、增減均是我們的妄心分別，正像前面所說的，都是「遍計所執」。這自性雖然在六道中無始無終地輪回著，但它並不因此而減少其光明，只不過因其被妄習、妄念、妄執、妄見包裹住，不能發揮它的廣大妙用而已。這就像一粒珍珠，雖被污泥所包裹，但珍珠本身的光明並未消失。把外面的污泥去掉之後，它的本性光明就顯露出來了。所以說，在凡並不垢，在聖也不淨，本來如此。一切眾生皆平等地具有這不生不滅、不垢不淨、不增不減的本性。當一切眾生都成了佛，佛界也不增加一分，眾生界也不減少一分，因大家本來都是佛故，則眾生界就是聖界，聖界就是眾生界。我們之所以有眾生見與佛見，無不是因為我們的妄見分別未泯。我

們若修道圓成了，則絕無佛與眾生之見，所謂「未等於初」，「還如舊時人」者是也。儘管顯大神通變化無礙，也無絲毫痕跡，這才是真正泛如來寂滅之海，得大自在者也。

性和心不可強分為二，也不可視之為一。猶如鏡是性，鏡與外境相對而現影，這個影就是心。影非無，但不可著實，因為外境若沒了，影也就沒了，這個影是虛幻的。幻影之心，時而明、時而暗、時而迷、時而解，所以叫做無明。因為明暗、迷解都是我們的妄心分別，故都是幻。既然是幻，那麼這個知幻者以有相對故，也是幻。所以皆不可得。鏡裏面的幻影，不論其美與醜，都與鏡子沒有妨礙、沒有關係，因為照體不動故。同理，人之身心，或聖或凡，或美或醜，不論是善、還是惡，不論是無明、還是覺悟，對於自性來說，皆沒有妨礙，實在是沒有任何關係。所以《心經》曰：「不生不滅，不垢不淨，不增不減」。

心垢與身垢不同。去身垢必經種種洗滌方法，且垢的種類不同，洗滌方法也各異。去心垢則不然，心垢無相，去心垢只要把心一轉、立時放下就行了。比如：我們正起貪念、瞋念或癡念的時候，忽然把佛念一提，只此一覺，貪瞋癡就化為烏有，當下就清淨了。去的固然快，但來的也快，轉眼之間，又起一貪瞋癡之念，這就是妄習的力量。但我們不要因此而耽心害怕，只要我們認識清楚了，不去執取它，堅持不懈地斬斷它，則一切妄心都不會污染自性。初時，我們因力量不足，有時照顧不到，觀照不

得力。但只要從根本上認識明白了，久久不懈地堅持做下去，自然就有轉化的力量了。所以，明心見性實在是學佛的第一關鍵，是最最重要的。

過去，有一對夫婦求助於諾那上師。他們覺得自己淫欲習氣太重，請上師加持，以使淫欲心很快地消除。上師笑著說：「無上密乘中，沒有這個法。你們要想消除淫欲的習氣，只有先明心地。證得根本，開發般若之後，習氣自然會掃蕩乾淨的。」上師的話，說得很巧妙、中肯。自從藏密傳入我們東土之後，一些人總執著在神通妙用上，以為仗佛的力量可以消除一切或得到一切。他不知道，我們學佛不是求佛。學佛是求自己，因為佛不能代我們轉業，佛只能告訴我們方法，並不是一切都依賴佛。我們明白《心經》的義理之後，習氣要自己除，煩惱要自己轉，任何人都是代替不了的。現在的人學佛不得力，有多種原因，大概分起來，不外下面幾種：

第一、心外求法。遇事即求佛、求法、求僧，殊不知向外求皆屬於依賴心，學佛必須要自學、自修、自證。

第二、誤以為求佛可以消罪滅障得福報，而自己依然迷執事境為真，貪求不捨，以致煩惱如故。殊不知學佛是依照佛的教導，掃除自己的迷誤，而明見自性，以脫出煩惱巢臼。而不是求佛消罪業、得福報的。

第三、於初下手時，不明學佛的究竟，沒有正確的決定。因地不正，故不免流於

盲從。我們應該知道，學佛第一須明心見性。

第四、依賴他人。為使修道能夠速成，所以，一心想求得最高最無上的法、最好的師父。於是就生起種種較量高低的分別之見，生起諸多門戶紛爭的見解，時時縈迴於心中。尤其在分別挑選不定時，這個法修了一點點，又去修那個法，而不能一門深入地專修下去。結果往往是走回頭路或走錯了路，空耗時光，一事無成。

第五、因為空耗時光、久無消息，於是就疑人謗法，或者是退轉不修了，半途而廢。

第六、貪取於法，以多為勝，樣樣兼之，不能一門深入，結果是徒勞無益。

第七、終日向外馳求，不知痛切參究自心。想起來了或有了空閒時間，則在佛堂裏修一下。念念佛、打打坐、或參參禪，一曝十寒，終不得益。有的人甚至把修法當做消遣之事，無關痛癢。結果畢竟是毫不相干，一事無成。

第八、不明「法無定法」之意。法法各有立場，不可強同，不依規矩而自生法見，妄自改篡，以致修持不如法，而不得成就。

第九、以修行入善，為學佛之極至，不知究竟了義。以為往生西方極樂世界是學佛唯一的成就，卻不明白如何往生之義，以致修到中途，不能再進。

第十、縱然遇到善知識，但以耳為目，遇而不識，當面錯過。

第十一、喜歡妄測他人的意境，而自成妄。如說：某人開悟了，某人沒有開悟。卻不曉得你要分別人家開悟與否，你自己須先開悟。你自己沒有開悟，如何能斷定人家是否開悟呢？人云亦云，妄自猜測，實在無意義，反而自心不清淨。

第十二、由於貢高我慢，對他人生疑生嫉，且恥於下問，自己不明白的地方，不肯或不好意思去問，更或輕慢初學，而不知自障其道。

第十三、先入為主，於法不知圓通變化，真性現前，不敢承當。

第十四、誤認無明為實，煩惱難除，菩提為佛獨有，我輩此生無份，而不敢擔當如來家業，不敢切實修證。

第十五、當行住坐臥、人事往來、種種習氣發生之時，一點也不自覺，任其流浪往返，決不回顧自心。結果往往是：雖然學佛修道，但卻不得受用。

學人果真能將上述種種弊端弄明白，切實精進修行，對境不生愛憎取捨之心，知道這些都是自性的妙用、自性的顯現，能透過現象而見其本質，這就是見性！再經過除習的鍛煉，就是保養聖胎，讓它發揚光大，即能圓證菩提。倘若對境心有粘著，更或念念不捨，那就不能自詡見性。要知道妄自尊大，未證謂證，未得謂得，是要下地獄、遭惡報的！不管是念佛、參禪、或者修密，均須妄念消融，內而身心、外而世界一起消殞不可得，連虛空粉碎也不可得，連不可得也不可得，那才是證悟！證悟後對

境才有力量，不致為五花八門的物境所動搖。否則，說食不飽，遇境即失，不得真實受用。所以，我們要時時反問自己，對境是否心還粘著？是否真的識得本來？假如對境為妄想所左右，產生愛憎取捨之心，那就生死不了，就須深自慚愧內疚，痛下苦功，好好地修行。

各人應當選一門對自己最當機、最投緣的法，一門深入地專修下去。切不可以朝三暮四、反覆無常地亂修。比如，要生淨土，就要令心清淨，才能與淨土相應。若心不清淨，不能與淨土相應，往生是不會有把握的。有人提問，蕅益大師曾說：「得生與否，全由信願之有無。」那就是說，我們只要信願俱足，就可生西了。反之，雖然念佛念到一心不亂，也不能往生淨土。怎麼不見他說往生與念佛必須一心不亂呀？這個問題提得很好！因為現在對於念佛法門，錯會者太多了。他們都以為有口無心地、馬馬虎虎地念念佛，不管怎樣，佛都應當按照他的願望，在其命終時，接引他往生西方極樂世界。倘若不來接引，那就是佛的過錯了，因未按照他的願望行事。殊不知蕅益大師說的是兩句對合語：「得生與否，全由信願之有無；品位高下，全由持名之深淺。」不可以斷章取義，拆開來看。而且大師所以這樣說，完全是針對當時的修禪人而言的，因他們只以念佛為入定的手段，用念佛的方法來攝心，以入禪定，並不想往生西方極樂世界。

大家知道，信、願、行是往生西方的三要素，如鼎之三足，缺一不可。為什麼要有深信的切願，才能生西呢？因為做任何事情，首先必須相信此事是真實不虛的，而且堅信自己會成功，才肯努力去做。只有不怕艱難困苦、吃苦耐勞地去做，才會成功。稍有疑慮、信心不足，即裹足不前、畏難而退，那是不會成功的。我人念佛，為的是離苦得樂，倘若不相信有西方，又不願意去，那怎麼肯念佛呢？即或勉強念佛，也生不了西方。因為你不想去，怎麼能去呢？念佛人如沒有真實的信仰和堅定的願望，一定不肯一心一意地念佛。因此，必須以信、願為先導，行起來（即念佛），才能果斷地、切切實實地、精進不懈地去念，才能證得念佛三昧，才能往生西方極樂世界。但這並不是說，只要有了信願，行不行無所謂。試問，不力行之，從何顯現出信、願俱足呢？因為信、願是行為的先導，行為是信願的體現。沒有信願則不可能行之，而不行也無從體現其信願。故信、願、行三者缺一不可。比如，我們要到某某地方去，但卻未付諸任何行動，既不去買火車票、汽車票、輪船票或飛機票，也不想騎車或步行，而只是在那兒想，那麼，哪一天能如願到達目的地呢？所以，有行才能夠圓滿信願，否則只是空想而已。

再說說「只要有信願，散心念佛也能生西」的問題。有些人想：我已相信有西方極樂世界，相信有阿彌陀佛，也相信念佛的名號，佛一定會接引我往生西方極樂世界，

我也願意去。那麼，我馬馬虎虎、散心念念佛也就可以了吧，不必自討苦吃，一定要專心致志地念佛念得一心不亂。何必呢！我既不想中品，更不想上品，只求個下品下生，能生到西方就行了。因為只要能生到西方，自然會得一生補處成佛，這是多大的幸運和福德呵！這也不費力，多麼方便啊！殊不知，蕅益大師在念佛上所說的信願是深切的信願，謂之「深信切願」。這「深信切願」四個字很有講究，現在我們把古德對信願的解釋，在這裏約略地談一談。

何謂信呢？如何方為信得深呢？就是要信得「心、佛、眾生三無差別」：

第一、要信得覺性無二。我們眾生是未來佛，是因地佛；彌陀是已成之佛，是果地佛。因地、果地雖別，而覺性無二。

第二、要信得佛心無二。我們眾生是理性佛、是名字佛；彌陀是究竟佛。位置雖有天淵之別，而佛心無二。

第三、要信得心性無二。我們眾生雖然業障深重、久居苦淵，但我們是彌陀心內的眾生，阿彌陀佛萬德莊嚴，雖然在十萬億佛剎之外，卻仍是我們心內之佛。既然心性無二，自然感應道交。我們若苦修，必能感佛慈悲而相應。就像磁石吸鐵一樣，無可乖離。《楞嚴經》云：「十方如來憐念眾生，如母憶子。子若逃逝，雖憶何為？子若憶母，如母憶時，母子歷生不相違遠。若眾生心（這個心很重要！）憶佛念佛，現

前當來必定見佛，去佛不遠。」由此可見，念佛時，心要憶佛念佛。切不可散心口念而心不憶佛，所以，一心不亂是很重要的。

這樣的信念始終不改變，無論遇到任何利害也不改變，方為真信。真信有三：一是相信阿彌陀佛攝受念佛的眾生往生西方，絕對不虛。二是相信執持彌陀名號，若一日乃至七日一心不亂，即得往生（注意：是一日乃至七日一心不亂，即得往生，而不是有口無心、馬馬虎虎地念一下就行的。佛說得如此斬釘截鐵，我們就要依教奉行，而不得隨意篡改）。三是相信大勢至菩薩，乃至淨土宗的諸位祖師所傳的念佛法門，絕無虛假。我們應當依止，勇猛精進地行去，修成念佛三昧。

綜上所述，所謂信者，並非是單信西方之莊嚴佛土，就算有信心了。也不是單信娑婆苦而西方樂，信極樂世界確有，就算信了。必須同時深信，自性即是彌陀，本可一樣成佛，一切眾生皆可成佛，只是迷悟之別。西方清淨莊嚴之佛土是事淨土，我之自性清淨是理淨土。心遍一切處，處處皆是西方，十方與西方不異。那麼，我們的念佛之心由慧而定，照而常寂，是自心本有之佛；因定發慧，寂而常照，是自心本有之法；定慧雙融、寂照不二，是自心本有之僧。這就是信佛、信法、信僧。這樣方可稱為信得深。

接下來，我們再講講如何方為願得切呢？古來大德們說：首先要一切時中（注

意：是一切時中，而不是某時如此，餘時則非，更不是歡樂時是這樣，不如意時又那樣。要於一切時中，都始終如一），都厭惡娑婆生死煩惱之苦，欣慕極樂菩提涅槃之樂，力求往生。要真實發願，遵照佛所傳的淨土法門，勇猛精進地修持，勤除習染，時時身心輕泰，即現生極樂（這話很重要！是現生極樂，而不是等死了以後才生）。其次要立志成無上覺，圓滿菩提，供養諸佛。復次要發廣大心普度眾生，眾生界不空，誓不成佛。還要隨有所做，若善若惡，善者回向，求生淨土，惡者懺悔，願生淨土，更無二志。又說：念佛之心念到一心不亂（注意：一心不亂不可著意追求，求之反遠），做到一切放下。一心不亂，是為淨願；不生西方誓不休息，是為長願；成無上覺廣度眾生，是為大願……等等。如是願心，方名願得切。

諸位試想：如果我們發起上述的信和願，對於娑婆世界的飲食男女、妻財子祿、名譽地位等等，還會放在心上盤算計較而放不下嗎？這一切空花水月般的境界和因緣，既然能放得下，還會有什麼妄想煩惱縈繞於懷而不去修行呢？更有什麼空花水月般的事物能惑亂我們的心呢？既無妄想惑亂，念佛時就一定能如上面所說，不求一心，而自得一心了。所以，蕅益大師說：「信得深、願得切，雖散心念佛也得往生。」我們要注意這個「雖」字，它是突出信願的重要性。其含意是，果真能信得深、願得切，念佛如救頭燃一樣，就不怕你用功不力，不怕你不一心了。這個時候，要你起妄

想，也不可能了。由此看來，這「雖」字是假設詞，並不是真的要你散心念佛。同時對無信願者說：「倘若你無信願，或信願不真切，雖然念佛念到風吹不入、雨打不濕，也不能往生。相反，信願真切，雖散心念佛亦得往生。」這「雖」字是個相對的激勵詞，我們千萬不能錯會，以為我們可以馬馬虎虎、懶懶散散地念佛了。口裏念著西方極樂世界的阿彌陀佛，心裏卻戀著娑婆世界的妻財子祿等等，這樣也可以輕而易舉、隨心所欲地往生西方嗎？！

或問：業障深重的人，雖具深信切願，但妄想習氣一時不能淨除，念佛時妄念不免時時侵擾。古德謂之：「風停浪還湧，理現念猶侵。」這些妄念雖說微細，但為有念，是不是謂之散心呢？答曰：不隨妄念攀緣，念來即覺，既不厭懼，亦不抑壓，只將佛念一提，妄念當即消融，復歸清淨。這種隨來隨照、隨照隨消的功夫，不得謂之散心念佛。圭峰禪師云：「妄念若起，都不隨之，即臨命終時，自然業不能繫。雖有中陰，所向自由，天上人間，隨意寄托。」因為「業不能繫」之故，亦能夠如願往生。

實際上，「散心念佛」之說何以得推崇，是因為很多人偷懶、害怕用功，想完全依靠阿彌陀佛的力量往生西方，故而推崇此說。假使散心念佛真能生西的話，為什麼憨山大師說：「口念彌陀心散亂，喊破喉嚨亦徒然」呢？！可見念佛確實要一心專注，切不可散亂。還有的人，聽到「一心不亂」就害怕，以為這是很難辦得到的，所

以就推崇「散心念佛」說，不敢提倡一心不亂。其實，一心不亂沒有什麼難處，只要專心致志的念去，必然能達到這個境地。開始用功時，總是心散難定，但隨著念佛功夫的深入提高，一天一天的以佛念將妄念挨拶消去，散心必然慢慢地變為「一心」而「不亂」了，所以，用不著耽心害怕，甚至畏難而止。只要以深信切願為前導，就不怕不努力用功，也不怕散心不變成一心了。這「信、願、行」三字訣，不但在淨土宗最最要緊，其它宗也離不開信願行。

我們讀了《心經》，深信佛說的真實語，願度一切苦厄，行深般若波羅蜜多，了悟「諸法空相」，識得一切色相、一切心法都是因緣所生、了無自性，都是空花水月、了不可得，都是自性的顯現，都是真空妙有，那麼，我們就可以時時透過色相見本性了，自然就會一切無住、順逆無拘、縱橫無礙、解脫自在了。

我們做功夫，必須要有自知之明。我們要時時不斷地反省：自己是否真識得一切事物都是性空緣起，都是自性的顯現，見物就是見性，而不隨物動搖。果真能這樣，且理事無礙，就是真正見性了。倘若理上已了悟明白，並自肯承當，這一念斷處了了分明的靈知，即自己的本命元辰。但在對境的時候，卻不免有所動搖，在事上還做不到。那也不要害怕，不要疑惑自己所悟的真理有誤。須知，這是過去的習氣深重，一下子力量還不夠，一時未能掃盡餘習而不無波動。只要在事上多鍛煉，時時凜覺，不

斷與習氣鬥爭，日積月累，功夫自然隨著時間的推移而不斷增長，即能把習氣漸漸消光，而達到爐火純青的地步，最後必然證得菩提勝果。《楞嚴經》曰：「理則頓悟，乘悟並消。事非頓除，因次第盡。」我們把理和事聯合起來做功夫，只要理上認得深、見得透，就能在事上著力用功了。假如見不透、信不真，還有疑惑，對於真性理體還識不透，肯定不下來，對事物還戀著不忘，那就不能顢頇籠統地未得謂得、未證謂證，而莽莽蕩蕩地遭禍殃。那就要加緊打坐用功，或者念佛、或者參禪、或者修密，把妄心打死，才有入手處。這一定要弄清楚，含糊不得！

我們果真能透過相而見性，則會透得過一切事物，識得一切無不都是自己，都是自性的顯現。既然性是不生不滅的，那麼，一切境物也就不生不滅了。所以，《法華經》說：「是法住法位，世間相常住。」明乎此，縱然是事相，又有什麼生滅、垢淨、增減可言呢？故《心經》云：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」如果著相而不見性，那就背道而馳了，就會以「遍計所執」之心，認為一切事物都是有生滅、垢淨、增減的，從而不能出六道輪回了。

四、法用分

是故空中無色，無受想行識。無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，

乃至無意識界。無無明，亦無無明盡，乃至無老死、亦無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得。以無所得故。

是故空中無色，無受想行識。佛大慈大悲，為了提醒我們大家不要著相，以免受六道輪回之苦，於是告誡我們說：「是故空中無色，無受想行識。」這句乃上文的延續，是著重語。佛誡恐法會中的諸弟子以及未來的諸弟子，仍不明白色法和心法、有相相和無相相的一體性，所以再加以強調：妙有真空中無色相可言。有相相的色法既無，那麼，無相相的心法則無從生起，也是不存在的。這是舉一反三的推理。明白了一點，其它也就不言而喻了，不須一一詳加說明。

「色受想行識」五蘊是諸法之總。「是諸法空相」，無一法可得，那麼，五蘊當然也就沒有了。這五蘊總法不是體而是用，是覆蓋我們本性光明的壞東西。但是，反過來又是妙用。凡夫、二乘聖人、菩薩乃至諸佛都離不開五蘊的妙用，妙用與妄作只相隔一線。妙用是應緣無住，妄作是著相粘滯。凡夫處處著境生心，時時攀緣不息，故將妙用反化作妄心、妄想、妄作、妄行了。前面在講解五蘊時，我們已講過了。

佛於下文又告誡我們說：

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。《心經》是一乘法，是教我們直下成佛的捷

徑。要成佛，就必須革除凡夫的一切執著陋習，除盡物欲之私，方能上上升進。這就像鬧革命一樣，先從底層下手，然後升級擴大，方能盡其全功。所以，佛先從革凡夫的命下手，為空卻凡夫的「十二處」（六根六塵）法，而告誡我們：「無眼耳鼻舌身意（六根），無色聲香味觸法（六塵）。」

這句經文是由前句「是故空中無色，無受想行識」承貫而下的，而前句又是「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」延續下來的著重語，再往前伸展，這句經文乃是承上文「照見五蘊皆空」而來的。既然諸法空相，沒有生滅、垢淨、增減，五蘊法既無，十二處法當然也隨之而無了。眼耳鼻舌身意六根，能生者謂之「根」，根能生枝葉，眼根能生眼識，耳根能生耳識，乃至意根能生意識。六根中眼耳鼻舌身五根是身體所具有的生理器官，是由物質組成的，是有相的，故為色根。意根屬於思想、精神作用，是無相的，故為心根。色根又謂之「浮塵根」，心根又謂之「勝義根」。身體既是四大假合之體，空無所有，六根又何有之？身體包括這五根生理器官，乃是由父母精血交合而成，因緣和合而有，緣生性空，無自性、無實體，如夢幻泡影，了不可得，故云「無眼耳鼻舌身意」。「無」乃「空」之意，即六根皆空。空其浮塵根、勝義根，故能破我執，證我空之理。

「無色聲香味觸法」，是六塵皆空之意。塵又名為「境」，能染污心性，猶如塵

埃一樣，使其本來面目由於六塵所蓋而無法顯現。萬有諸法雖多，均為四大所顯。無知的器世間，諸如山河大地、日月星辰、草木森林等等。有知的有情世間，諸如人類、飛禽、走獸等等。歸納起來不外乎「色聲香味觸法」六塵。所謂色塵者，就是眼根所對、四大所顯的情器世間中，一切以色相為體的境；聲塵者，即是耳根所對、四大所顯的情器世間中，以聲響為體的境；香塵者，則是鼻根所對、四大所顯的情器世間中，以諸氣味為體的境；味塵者，則是舌根所對、四大所顯的情器世間中，以諸味道為體的境；觸塵者，則是身根所對、四大所顯的情器世間中，以接觸感受為體的境；法塵者，乃是眼耳鼻舌身五根，每一根對境時，意根也隨之而加以分別，所落謝的影子，存放於意地之中。法塵攝世間一切有形有相和無形無相。例如日常生活中，眼所見過的一切色境、耳聽過的音聲、舌嘗過的味道等等，五塵之境雖早已過去，但在心中卻能浮想回憶起來，或者再遇此境時，即能分別出來。這些記憶的存留，謂之法塵，是心意所想，是起心動念之因。當五根對境時，往往攝入意根而起分別，意根有起分別之用。比如：眼根見色時，則因六根相應的分別，故有色相。耳有分別，故有聲相。舌有分別，則有味相……。每起一根，意根則同時相應分別而起之，由此而生色聲香味觸法。倘若五根對境時，意根不起分別，則會視而不見、聽而不聞、食而不知其味，則無色聲香味觸法也。猶如鏡照諸物，物去鏡空，物來鏡映。這就是說，前五根對境

時，意根不隨之分別，那就是現量而不是比量。若不執、不住五根所對的幻化之相，此乃無相之境。由此則空其浮塵根，而入勝義根之妙用，即起般若之慧觀。又如前述之六根尚且空，又何來六塵呢？故無色聲香味觸法。

無眼界，乃至無意識界。六根、六塵既空，六識也空無所有。前面我們已講過，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識（六識）屬於心法，它的產生必須是內依根、外和塵（境），根塵相對，並分別其領受的形象，由此集合而產生了識。單方面孤立地是不會產生識的。比如：單獨一根或一塵，或是前五根對五塵不加分別，則不是識。彌勒菩薩說：「分別是識，無分別是智。」眼根對色塵則生眼識，故名眼識界。其它亦復如是。六根、六塵、六識合稱「十八界」。六識如同六根、六塵一樣，都屬於眾緣和合而生。緣生性空，皆非實相，均屬夢幻泡影，都是我人真性光中的幻影，心光之影像，均是影子，均生滅無常，當體即空無所有，故稱為「無」。但這個「無」不是凡夫所見的有、無相對的無。不是頑空，更不是外道所執的斷滅空，也不是小乘所觀的析法真空和菩薩所證的體法真空，而是諸佛妙有真空的體性。這一絲不掛、一法不立的真空妙體，並非佛所獨有，凡夫也同樣俱足。可惜凡夫妄認這十八界為真，死執為實有之法，致使妙體不能顯現，豈不可悲可嘆！

「無眼界，乃至無意識界。」這一句是省略之詞，十八界不一個個地說出來了。

「界」乃界限之意。無眼界，則是無眼根界限。內六根、外六塵、根塵相對生起六識，三六一十八，故名十八界。本來沒有界，皆因著相，故而有了界。「本是一精明，分為六和合。」其實都是一靈明真性的作用，完全是可以通用的，而沒有界限。但因凡夫著相，則眼根抓住自性為能見，只能看不能聞了；耳根抓住自性為能聞，只能聽不能看了。因而將一個總體大寶分了家，有了界限。假如我們明白了這個真理，消滅了妄心，一切無著，不住相，不起分別，即能恢復本性光明。恢復了本性的功能，即可打破界限，而六根互用。現在，有些具特異功能的人，耳朵可以認字（能看），眼睛能聽，就是這個道理。所以說，雖然有界限，各有各樣，但實質上是百川分流、總歸一脈。倘若能夠了然「有就是無」之意，那麼，法法皆是真空實相。無界則無縛，無縛則頓超十八界。因此，我們修行用功夫，不是一定要由小乘而大乘，一級一級地逐漸升上去。只要我們能夠體悟「諸法空相」，體悟自性，識得十八界都是自性的顯現，即可由凡入聖，隨緣起妙用，自在而成佛了。所謂小乘聖人不及大根基的凡夫，道理就在於此。

佛在《心經》中說：沒有這十八界！但凡夫是無論如何也不承認、不接受的。因凡夫皆執色身為我，所以有眼、耳等六根之見聞覺知。有能見即有所見，因之有相應的色、聲等六塵。根塵相對，即有眼識、耳識等六識。這十八界，凡夫皆執為實有之

法。於是，迷真執妄，被十八界纏縛困惑住了。在眼，見明暗美醜；在耳，聞動靜善惡；在鼻，嗅香臭通塞；在舌，嘗酸甜苦辣；在身，觸冷暖滑澀；在意，分愛憎取捨。被這十八界營謀生計、起居飲食……束縛住了。二六時中，不是眼著色，就是耳著聲；不是鼻著香，就是舌著味……。時時刻刻都在意識裏分別，無有停息。一天到晚，忙忙碌碌地在空花水月般的塵境上作活計，身心俱被塵勞纏縛拖累住了。非但日間從未安寧自在，就是在夜晚睡夢中，也常為虛名幻利而驚心動魄、煩惱不休。

人生在世，既執著了假相，認為實有，以妄為真，那就沒有一個不貪取愛境的。自己所喜歡的塵境，就貪取。要得到它，那就不能沒有行動。在行動中要不造業，是絕對不可能的。譬如：愛財、好色的人，為欲取得之，往往是不擇手段，任何喪天害理的事情都可能做得出來。一旦呼吸停止，一眠不醒了，平日所念念不忘、心心不捨的任何事物，一樣也帶不走。到頭來，只落得兩手空空而歸去。這豈不是勞碌一生而空無所得的一場噩夢嗎？但有一樣是甩不掉的，就是平時所造的或善或惡的業。它是跟定了你，不肯放你空走，你想丟掉也丟不掉。古德說：「萬般將不去，唯有業隨身。」依各人貪瞋癡三毒的不同程度、所造的善業和惡業的多寡，而分別去受六道輪回的果報。多分的貪瞋癡，三毒俱全的人，就要下地獄。多分的貪就生餓鬼道，餓鬼肚皮很大，但喉嚨卻細如麥管，而且口噴火，要吃不能，這是貪欲所致。多分的癡就生畜生

道，畜生沒有人聰明，是愚癡的。多分的瞋就生阿修羅道，阿修羅瞋心很大，好鬥，一碰就發火。少分的貪瞋癡則生人道，人道也是三毒俱全的。少分的貪就生天道。這樣，一個本來大好的不生不滅、不垢不淨、不增不減的佛性，卻因這些妄業的拖累，而冤冤枉枉地被纏縛拖牽到六道輪回中受苦去了。

佛從慈悲心出發，示現人間，為我們說《心經》，教我們不要執著眼耳鼻舌身意種種妄心。使我們明白這一切都是幻影、了不可得，都是自性的顯現。令我們一悟到底，當下轉身成佛。倘若我們仍執迷不悟，著相分別，迷昧本性，而隨塵境流轉：眼見色，就執著地分別明暗與美醜，「見性」則隨之而昏昧了；耳聞聲，就執著地分別音響善惡，「聞性」就隨著聲音而流失了；鼻嗅氣，就執著地分別香臭通塞，「嗅性」隨之也迷昧了；舌嘗味，就執著地分別酸甜苦辣，「嘗性」從此而迷了；身觸物，就執著地分別痛癢酸麻，「覺性」則隨之而轉了。此皆因不明本性的妙用，妄生分別，隨境流轉，從而迷昧本性，沉淪於生死苦海之中。

上面說了，十八界是六根、六塵、六識的合稱，假如分別細說則很費篇幅，而且容易使人混淆不清。我們不妨僅就眼根再做一個歸納性的闡述，而例其餘。眼根有浮塵根與勝義根之別。浮塵根就是我們人身上有相的生理器官—眼睛。勝義根又分為「見分」和「相分」。所謂見分，就是能緣境的見照作用，自緣其所變的相分。例如，

眼睛能夠見物，這個能見的作用，就是勝義根的見分，它是無形無相的，也就是所說的見性—能見之性。相分則是由「識」所變現的外境，即心內所現之境，心起時，浮於心前之相貌，也就是我們所見的境。我們人之所以眼睛能看到東西，就是因為有勝義根的能見之性—見性，通過浮塵根—眼睛發生作用，由相分顯現出山河大地、光明黑暗、長短方圓、青黃赤白等種種境相。而我們大家不明白這個真理，由此一「見」，就迷著這些境相為實有。「你見著沒有？」這句話是日常慣用語，但卻隱含著一種深意，它反映了凡夫的執相劣根性。見著、見著，一見就著。一見物境，便著在上面離不開了，生死也由此開始了。如夜間看到萬家燈火、輝煌燦爛時，是光明相；如果燈火一齊熄滅，大地漆黑一團，又是黑暗相了。所以，明和暗是有生有滅的。山河大地一切色相皆是有生滅的。人們一著這生滅之相，妄心也就隨之生滅不停，所以生死難逃。

前面，我們常用鏡和影作比喻。鏡一經製成，就能照物，山河大地及一切森羅萬相皆能從此鏡光中顯其影。凡夫的毛病就在於執影為實有，卻對鏡光了無所知。他哪裏知道影子可見而不可得，且瞬息萬變，全屬生滅法，鏡光才是真常不易的妙體。也就是說，有生滅的皆是塵勞，而自性是無斷續、無來去的。於此可知，能見的性是永恒存在的。禪宗有句話：「灼然常見面，相逢不相識」。其意就是指：凡夫對時時在

六根門頭放光的性，竟然毫不相識。天天用它見物，卻執著在物境上轉，分別「這是什麼？那是什麼？」而不知這能見的是什麼？！猶如只認影子，而不識鏡光一樣。光陰似箭，縱然長壽到一百多歲，也不過是轉眼間事。天界雖比人間壽命長得多，但對死也無法逃避。生時眼根雖能見物，死後眼睛還在，卻效用盡失。所能長住不滅者，唯有「見性」—能見的性。人的大患就在於愚昧無知，眼一見相，就被此相所鉤牽而昧卻「見性」，昏然不覺地造業受報。殊不知能見物的不是眼而是性，眼只不過是性所使用的工具。猶如電燈之所以能發光，動力是電，而不是電燈泡。倘若能夠徹悟這個能見的性，且識其本體是空相，則當下妄念頓除，明心見性，即刻解脫。凡聖之別，全在於認識自己本性與否。見性如此，其餘的聞性、嗅性、嘗性、覺性、知性亦莫不如是。《楞嚴經》曰：「一根既返源，六根咸解脫。」由眼根的論述，便可以推知其餘了。

佛告誡我們：「無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。」就是讓我們明白一切有形有相、有作有為的東西皆是幻影，都是空相而不可得。教我們醒悟，不要著相，一切放下，即可恢復我們本來清淨無染的自性光明。欲轉凡為聖，則非把這十八界法勘破不可。如果明白了這個道理，就法法俱通，一切大乘經的玄義無不迎刃而解了。我們現在學佛，既已明白了這個重要的道理，就應迅速下手修持，

學以致用。學而不行，等於沒有學。

釋迦牟尼佛早已成佛，為普度眾生，故示現為淨飯王的太子，十九歲出家，雪山苦行六年，三十歲在菩提樹下，夜睹明星悟道。世尊仰觀東方一大明星出現，其見性與星光一經接觸，就了知這能見的不是眼睛，而是無遠不到的見性，當下開悟證成佛道。一切眾生皆和我一樣，為什麼不能成道呢？原來都被妄想執著迷蒙住了。所以感嘆：「奇哉！一切眾生俱有如來智慧德相，但以妄想執著，不能證得。」凡夫因為不識本性，為六塵緣影所作弄，愚癡執著而不知，良可悲也。

我們明白了無十八界的道理，在修學的時候就不要向外看，不要執著外境，而要時時回光返照，照顧自己的本性。這能見、能聞、能嗅、能嘗、能覺、能知的是什麼？一旦認識了這個主人公，就像在十字街頭撞著親阿爹似的。原來宇宙萬有的造物主就是我們自己，就是我們的真心，也就是法身。而不是什麼上帝、天神。山河大地、日月星辰、草木叢林、男女老少乃至飲食起居，一切的一切，無一不是自性的作用，無一不是真性的顯現。而這主人公，雖是萬能體，應緣而現相，現出千差萬別之現象，自己卻是性空無相。正因性空無相故，才能應物現形、隨緣起用。否則就不能生起諸法，現相起用。比如鏡子，正因鏡中無物，才能現影。否則何能胡來胡現、漢來漢現呢？又如房間，假如房間不是空的，裏面堆滿了東西，又怎能再搬進來東西呢？所以

說，因性空之故，才能顯現一切。我們修法證到真性時，才明白《金剛經》所說「凡所有相，皆是虛妄」的真理，也才明白本經所說的「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界、乃至無意識界」的道理。我們能透過現象見到本性，就會知道，眼耳鼻舌身意等等十八界原本無有，都是真心一時應緣顯現的妙用。如果我們執境取相，即不見「能見」，而只見「所見」了，那就空不掉根、塵、識十八界了。

曹洞宗的開山祖師洞山良价禪師，從小出家，跟師父一塊讀《心經》，當念到「無眼耳鼻舌身意」處，突然用手摸摸自己的面孔，問師父：我明明有眼耳鼻舌身意，為什麼《心經》說沒有呢？師父猛然一驚，無從解答。因為他也和我們凡夫一樣，執相著境，只見所見，不明能見，仍不明經義。所以自愧無能教導，便說：我回答不了你的問題，當不了你的師父，我指你一個地方，到五洩山去禮拜靈默禪師，請他度化你。於是洞山又跟隨靈默禪師參禪。到了二十一歲，便遊方參學。第一個拜謁的是南泉禪師，南泉是馬祖的大弟子。良价禪師到南泉禪師那裏，剛好碰上馬祖的諱辰。南泉為紀念他的師父，要修齋供養。南泉問大眾：「來日設馬祖齋，未審馬祖還來否？」這裏要注意這個「來」字。因為佛性是不生不滅、不來不去的，一有來去，就落假相，而不是真相了。南泉禪師這樣說話，非常要緊（注意當下）。問題提出來之後，大家皆不能回答。因為你說「來」或「不來」都不對，都落在兩邊。禪師這樣說話，就是

要一處不落，這是兩面刀，一面殺，一面活，不能有落處，一有落處就不是了。這時，良价禪師從眾中走出來，對南泉祖師說：「待有伴即來。」

世界上一切都是對待（相對）法。因對待之故，都是假的。有大才有小，有好才有壞。假如沒有大，怎麼會有小呢？沒有好，怎麼會有壞呢？所以，相對者都是有生有滅的，都是假的。絕對者才是真的。有去有來都是生滅之相，絕對真心是無來無去的，是不生不滅的。所以，洞山說「待有伴即來」。南泉一聽，說道：「此子雖後生，甚堪雕琢。」意思是，洞山雖還年輕，二十來歲，但在大眾不能下一語時，他卻能出頭露面說出一句，雖然他的回答還不徹底，還有對待來去，但經雕琢，將來可成大器的。良价聽了南泉禪師的話後，卻說：「和尚莫壓良為賤。」就是說，我本來就是有出息的大人，而不是下賤的傭人，即天然本性本來就是佛，沒有什麼真假之別。既然沒有真假，本來如此，本來是佛，還有什麼修，有什麼證呢？從良价禪師這句話看，他已經悟到本性天真，不假修證了。但還不究竟，還沒有翻過身來，還沒有徹悟到五蘊就是一切色法、心法，色受想行識就是妙有真空，一切根塵識都是真心的妙用。良价只曉得法身無相，沒有形相，卻不曉得有形相就是沒有形相，所以，還不徹底，還不究竟。

後來，洞山良价禪師又去參溈山禪師。他說：「頃聞南陽忠國師，有『無情說法』

話，某甲未究其微。」「無情」就是器世間，諸如磚頭、瓦礫、山河大地。「未究其微」，就是不明白這裏深奧的玄微妙旨。故請溈山禪師給他說法。溈山說：闍黎，這段無情說法的公案，你還記得嗎？闍黎就是和尚。溈山禪師這句也不是好話。假如你是作家，就大喝一聲：「阿闍黎！」但是良价禪師不明所以，立即回答：「記得。」這已經落實了，已經有所記憶，有東西在了。溈山禪師接著說：你把公案舉說一遍看。良价禪師就把公案講了一遍。下面就是這則公案。

有一個僧人問南陽忠國師：「如何是古佛心？」國師說：「牆壁、瓦礫是。」這僧人說：「牆壁、瓦礫豈不是無情？」意思是說，牆壁、瓦礫是沒有知覺的，怎麼會是古佛心呢？國師說：「是。」這句話深含妙意。因為有情、無情同圓種智，因分別之故，就生出有情、無情的不同。如若不分別，一切聲、色、山河大地、乃至飲食、男女都在心性中圓，而無一法可得，又有什麼有情、無情呢？因為有法可得，再去分門別類，愛憎取捨，從而煩惱叢生，輪轉不息。前面已講過，我們的身體本來是四大假合而成，也和無情一樣。只因真心被無明包裹住，變成了妄心，鑽在這個四大假合的殼子裏面，執著其為自身，所以才有了妄知。否則，我們的身體豈不是跟牆壁、瓦礫一樣嗎？

但這僧不明白這個道理，疑惑地問：「無情還解說法否？」因為佛是說法度生

的，古佛會說法，無情既然是古佛心，當然也就會說法了。這僧和我們凡夫一樣，總是落在塵境的所見所聞上，而不見能見能聞的性。國師說：「常說、熾然說，無間歇。」無情說法，不是間歇地一時說、一時不說，它自自然然地時時刻刻都在說，說的也不是一點點，而是說了無量無邊。我們往往都著在所聞所見上，不知道無說才是真說。聽到聲音了，就是聽到；沒有聽到聲音，就是沒有聽到。其實，沒有聽到聲音也是聽到！你聽到個沒有聲音嘛。所以，無說是真說，因「大音希聲」之故，最大的聲音是沒有聲音的。說有聲可聞，皆非真聞，因你著在所聞上去了。聞性不在有聲與無聲。聲有生滅，故是假；性無斷處，故是真。

這僧又問：我為什麼聽不到無情說法呢？國師說：「汝自不聞，不可妨他聞者也。」這是你自己不聞，因為你顢頇佛性，著在有聲可聞上了，不知道無聞才是真聞。進一步看，聞無聞者是誰？！聽到了沒有聲音的是誰呢？你說你不聞，但它正在你耳根放光，你為什麼不知道呢？你聽到個無聲，難道不是聽到了嗎？聞個無聲，不是正聞嗎？聽到有聲時，你就跟著聲音起分別了，跟著聲音跑了。而這個無聲、無分別時，正是你的聞性現前之時，所以是真聞。你自己不聞，不能妨礙那個能聞的啊！這是罵他、喝斥他，也是指示他、提醒他。在這無聲可聞、聞性正聞之時，你卻說不聞，是你自己不機靈、不明白，可聞性還是清清楚楚地在啊！

這僧又繼續追問：什麼人能聞無情說法呢？其實盡大地無一人不聞。哪個不聞？哪個沒有聞性？！你只要不執著在聲響上，哪個不是聞性昭昭啊！只是你自己眼光不瞥地。國師說：「諸聖得聞。」意思是：聖人可以聽得到，你們這些凡夫則聽不到。國師的這句話是有漏洞的，因為人人本來都是佛，法身無相，凡聖不立，哪還有什麼聖不聖呢？國師也是被這僧追問得緊，暫用這句話遮遮他的眼睛。這僧進一步反問道：「和尚還聞否？」你自己能聽得到嗎？因為國師說「諸聖得聞」，那麼正好給你一下。這樣一問，不就逼得國師有口難講了麼。如說有所聞，則是自個讚自己；如說無所聞，那你就不是聖、不是國師了。國師說：「我不聞。」逼得國師只能招供認罪了。這僧緊接著又問：「和尚既不聞，怎知無情會說法呢？」這一句問得很好，很有力，用國師的槍反過來戳國師，使國師沒有迴避之處。國師則回答：「賴我不聞。我若聞，則齊於諸聖，汝即不聞我說法也。」幸好我聽不到。假若我聽得到，我就是聖人了，你也就聽不到我給你說法了。僧這一問話本來是很難迴避的，但國師自有轉身處，「賴我不聞」這一著很巧妙！這種答法就是禪師家回聲吐氣的方法，就像我們打太極拳推手，能夠方便轉化掉對方的勁力。

凡有言說，皆無實意。因有說有聞都是烘托這個無說無聞，無說無聞才是真說真聞，所以，有說有聞就不是真說真聞了。國師所說「汝即不聞我說法也」也是自謗。

為什麼呢？因為本來無法可說，本來也無人聞法。若還有法可說、有人聞法，那正是執著在人相、我相上了。

唐朝的龐居士，聽一個座主講《金剛經》。當講到「無我相、無人相」時，龐居士問他：「座主！既無我、無人，是誰講、誰聽？」既然無我相、無人相，那麼誰說法、誰聞法呢？正所謂：無說無聞，才是真說真聞。座主雖然能講《金剛經》，卻只是記些義理名言，不能將義理落在實處，在這個地方就透不過去，竟然無話可答了。龐居士說：「某甲雖是俗人，粗知信向。」座主說：「只如居士，意作麼生？」龐居士說了一個偈子：「無我復無人，作麼有疏親？勸君休歷座，不似直求真。金剛般若性，外絕一纖塵。我聞並信受，總是假名陳。」有我、有聞、還有信受，這些都是假名。無我才顯真我，無聞才是真聞。座主聽到這個偈子，欣然仰嘆。

當國師說道「賴我不聞。我若聞，則齊於諸聖，汝即不聞我說法也」，這僧卻說：「恁麼，則眾生無份去也。」若那樣的話，眾生就不能聽到無情說法了。國師把話鋒一轉，說：「我為眾生說，不為諸聖說。」這僧問：「眾生聞後如何？」眾生聽你講過以後，會怎麼樣啊？國師答：「即非眾生！」眾生若能聽到無情說法，荐取這不生不滅的聞性，那就超凡入聖了，所以說「即非眾生」。最後，這僧轉過話題問道：「無情說法，據何典教？」無情說法，出於什麼經典？有何依據、根據呢？國師說：「灼

然。言不該典，非君子之所談。汝豈不見《華嚴經》云：『剎說、眾生說、三世一切說。』」你這樣說當然很對。如果「無情說法」的話沒有根據，沒有依據經典，那就沒有任何意義，也不是君子所言了。隨後就舉出經典，《華嚴經》云：『剎說、眾生說、三世一切說。』即塵塵土土都在說法，坐微塵裏，轉大法輪。不管是有情世間、還是無情的器世間都在說法，即所謂「一切說」。無情說法的公案到這裏為止。

溈山禪師聽到良价所舉的「無情說法」公案之後，便說：「我這裏亦有，只是罕遇其人。」這樣的無情說法，我這裏也有。要遇到根基相當大的人，才能相機相契，所以說「罕遇其人」。良价說：「某甲未明，乞師指示。」溈山禪師把平日所用的拂塵豎著舉起來，問良价：「會麼？」這就是無情說法，你能領會嗎？良价說：「不會。」良价老老實實地承認自己不明白、未領會。其實，這個時候是最親切的了。因為如果你會了、理解了就是情見，就有道理可得了。相反，在你不會的時候，正是一念不生之時，即刻回光返照，這是什麼？當下就見性了！可惜良价總以為還有個道理在，會錯了意，機會也就錯過了。良价接著說：「請和尚說。」溈山道：「父母所生口，終不為子說。」由父母所生的這個肉身嘴巴，始終不能對你講。為什麼呢？因為任你千說萬說，總是說不到。這是言語說不到、思維不能及的，即「言語道斷、心行處滅」，說了即不中，知道了就不是了。溈山在這裏暗示良价，無說是真說，無聞是

真聞，這就是無情說法。遺憾的是，這時候良价仍顢頇不明白。人們往往執著見聞覺知所相對的色聲香味觸法六塵境界，即執著在這個所見所聞上，那麼，無所見無所聞就不是了。豈不知，這個無所見無所聞的能見能聞的真性，是從來不間斷的，是沒有相續痕跡的，是如如不動的，故佛性又稱「如如」。由此可見，人們妄想執著的習氣是多麼濃厚深重啊！

良价和溈山祖師問答了許多話，但感到機緣不投，於是又問：「還有與師同時慕道者乎？」意思是，還有與你同時參禪悟道的其他老師父嗎？溈山說：「此去澧陵，攸縣、石室相連，有雲巖道人。若能撥草瞻風，必為子之所重。」從這裏到湖南省的澧陵，在攸縣、石室兩地之間，有一個地方叫雲巖，那裏有一位雲巖禪師。雲巖禪師在藥山開悟，是藥山禪師的弟子。藥山是石頭希遷的弟子。（石頭希遷禪師的肉身不壞，現被日本供養著。）溈山指示良价去找雲巖禪師，並告訴他，雲巖禪師住在一個不為人所知的地方，在茂密深草處隱居著。你若發大心撥開深草，瞻仰他老人家的風采（撥草瞻風），則是你的機緣到了，你一定會尊重他的。良价辭別了溈山，逕往雲巖處。

良价見到雲巖禪師後，就把前面所說的無情說法公案，又舉說了一遍。然後問道：「無情說法，什麼人得聞？」雲巖說：「無情得聞。」忠國師言，諸聖得聞。雲巖卻

說，無情得聞。其實，清淨、心空就是聖。聖、凡也不立，一切都沒有，則物物頭頭皆現妙色身、發廣長舌宣流法音。熾然無盡說，即無窮無盡地在這裏說，無情就是這樣說法的。良价又問：「和尚聞否？」良价到現在還是顢頇一個。雲巖說：「我若聞，汝即不聞吾說法也。」和忠國師如出一轍。因為若有所聞，就著在塵境裏了，如何能為人師啊？所以我不聞，無聞才是真聞。也就是「無言說」，無言可說了。你要好好領會言外之意啊！你只理解有語言的法、可說的法，你現在聽到我所說這些話，都是有言說的，但這並不是真實的。而今我為你這樣說，是要你領會到言外之意，會意於言外，從而明見無說的真說、無聞的真聞啊！但良价仍未領會，繼續問道：「我為什麼不聞呢？」他還是執著在聲色塵境上，這樣追逐有什麼意義呢？為什麼不能反聞聞自性呢？就在你面門上放光啊！這豈不是你在自然聞、無聞聞麼？！世人都是這樣子顢頇，太可憐了！這時，雲巖像溈山一樣，豎起了拂子。如若良价抓住這一時機，反問自己，這個看到豎拂的是誰？！就在這裏猛著精彩，也就當下開悟了。遺憾的是，機遇又錯過了。雲巖問：「還聞麼？」豎起拂子雖然沒有聲音，沒有話說，但是大音希聲，真真切切，如雷貫耳。為什麼呢？因為無聲之聲是最大的聲音，這就叫大音希聲。

我們人往往都執著在有聲可聞，在有聲可聞的地方去領會。但是，你要真正見性，

就不能執著在有聲可聞的地方。因為有聲無聲，不過是聲音的生滅，而我們的聞性是無時無刻不在面前放光，它是沒有間隔、沒有斷續的。所以，古德說：「夾岸桃花風雨後，馬蹄何處避殘紅。」前面我們已引用了這句偈子。一條小道的兩邊，種滿了桃樹，經過一番大風雨後，小道遍地都是桃花瓣。騎馬走經此處時，馬蹄怎能避開遍地的花瓣，而踏不到呢？意思是說，佛性時時處處都在作用，它是無時不在、無處不在的，你能避得開嗎？所以，不要在有相無相、有聲無聲上分別。我們見不到光明時，卻見到了黑暗，見暗還是有見。我們聽不到聲音時，則聽到了無聲，聽到無聲還是有聽。這豈不就是見性和聞性不生不滅的證據麼？

可惜，良价回答：「不聞。」他著在了聲音上，因為沒聽到聲音，所以不聞。這就像俏媚眼作給瞎子看，他當面錯過，太可惜了！不過，我們要說，虧得他不聞，如果有聞，又著在相上，不聞則是真聞。雲巖說：「我說法汝尚不聞，豈況無情說法乎？」我對你這樣說法，豎起拂子，雖然沒有聲音，但還有舉動，這樣你都不聞、不領會，何況無說無動的真說真動呢？世人都是如此的愚癡，都著在所見所聞的色聲惑業裏面，從來沒有回光一瞥，荐取這個能見能聞、能說能動的性。這個性就是本來真佛！甚至誤認為聽不到聲音就是無聞，不見光影色相就是無見。豈不知這個見性聞性時時刻刻都在面門放光，從無遮掩、從無間斷。即便是在無聲可聞、無相可見時，依

然還是見、還是聞。因為你聞到個無聲還是聞，見到個無相還是見，怎麼能說無見無聞呢？

良价接著又問：「無情說法，該何典教？」這和前面公案中的提問一樣。雲巖禪師答：「豈不見《彌陀經》云：水鳥樹林，悉皆念佛念法。」這時，良价禪師猛然間有些醒悟了，終於由有聲處會入無聲了，總算是會到了、悟到了，他脫口說了個偈子：「也大奇！也大奇！無情說法不思議。若將耳聽終難會，眼處聞聲方得知。」真奇妙啊，真奇妙！無情說法真是妙不可言、不可思議，真是使人想像不到！你若用耳朵去聽，是不能理解的，因為無情說法是沒有聲音的。用眼睛來聽，才能領會到其中的奧妙。眼睛聽不到聲音，但沒有聲音正是妙聲。由此可知，良价禪師會到了有聲，而且從有聲會到了無聲，但還沒有會到無聲就是有聲、有聲就是無聲，還未徹底究竟。

從聲音悟道的公案，還有許多。再舉一例：昔圜悟勤禪師在五祖演會下做侍者，追隨五祖演禪師參禪。一天，有個讀書人來參五祖演，五祖演對這個讀書人講：若問及自性、法身，你少年時曾讀過「小艷詩」麼？詩中有兩句與之很相似：「頻呼小玉原無事，只要檀郎認得聲。」意思是，頻頻呼喚「小玉！小玉！」其實並沒有什麼事情，真實的目的是要她的情郎聽到這呼喚聲，知道她在這裏。也就是有意給她的情郎傳個消息，因為他認得她的聲音，聽到呼喚，就曉得她在這裏了。我們借用這首詩來

反問一下，這個呼喚聲是由誰發出來的呢？又是由誰聽到的呢？這一切豈不都是自性的作用嗎？豈不都是真性的顯現麼？五祖演引用這首小艷詩，蘊含著深意。本來一切色相、一切聲音都無意義，都是空花水月，都是不可得的，合了第一句「原無事」。但所有的一切都是自性的作用，都是真性的顯現，合了第二句「認得聲」。旨在啟發我們大家認識自己的本來面目。圓悟勤在旁邊聽到了這個話，立刻有所醒悟。他從方丈屋裏出來，恰好這時有隻大公雞在柵欄上「喔、喔」長啼。圓悟勤一聽，猛然觸動了靈機，觸著剛才五祖演所說「只要檀郎認得聲」的「聲」字，忽然大悟！這不是聲嗎？這就是自性的顯發，離開自性還有什麼東西呢？就像我們前面所講的，一切影子都離不開鏡子，離開鏡子哪裏還有影子呢？一切的一切都是真性的作用，都是真性的顯現。

良价禪師雖然有悟處，但還未徹底，他又問雲巖禪師：「某甲有餘習未盡？」我還有許多習氣，尚未除盡嗎？雲巖則反問：「汝曾作什麼來？」你曾經作過什麼？也就是說，你粘著的是什麼東西呢？良价說：「聖諦亦不為。」這就是無為，一點也不著，聖諦也不著，一切都不著，連不著也不著。雲巖進一步問道：「還歡喜也未？」你還有歡喜心嗎？良价說：「歡喜則不無。如糞掃堆頭，拾得一顆明珠。」其意是描述開悟的心情，就像在糞堆裏拾得一顆明珠一樣歡喜。有歡喜就是法執。這就是餘習，

還有歡喜在。意未盡、情未空、有所得，就不是徹悟了。

後來，良价禪師辭別雲巖禪師，臨別時，又問：「百年後，忽有人問：『還邈得師真否？』如何祇對？」真，就是畫像。師真，就是師父的畫像。邈得師真，字面意思是看得到師父的畫像，這裏是指得到師父的真傳，像師父一樣透脫。這句話的意思是：師父您老人家圓寂之後，若有人問我，你還能見到你師父嗎？我如何對他說呢？雲巖沉默良久。然後說：「只這是」。意思是：你對問話人講，就是這個！諸位，雲巖禪師說的「這個」是什麼呢？我回答你的這個，就是你問的這個！你所見到的東西、聽到的聲音、嗅到的氣味等等，無一不是這個！但良价聽後，卻是沉吟，他還沒領會此話的含義。雲巖禪師便說：「价闍黎！承當個事，大須審細。」個事，指開悟見性這件事。良价啊！你要承當開悟見性這樣的大事，還要審慎仔細啊！可不能這樣馬馬虎虎的。因為良价禪師到這個時候還是有疑惑。所以說，他還是不究竟的。

後來，良价禪師過河的時候，低頭捲褲腿，看見水中自己的影子，才豁然大悟。這時他才會出雲巖祖師所說「只這是」的含義。過去他只悟到法身無相，是一絲不掛、一塵不染的。卻不知道，一切色相都是自體。他只悟到無聲就是有聲，無就是有。還未悟到一切聲音都是無聲，有就是無。良价禪師過水睹影，才大悟了，他隨即作了個偈子：

切忌從他覓，迢迢於我疏。
我今獨自往，處處得逢渠。
渠今正是我，我今不是渠。
應須恁麼會，方得契如如。

這個偈子的意思是什麼呢？「切忌從他覓」，我們修法學道不要向外馳求，不要向別人求。聽別人講解的均不是，求佛求法更不是。只有向內求、求自己，要自己悟出來才是真實的。倘若你向外尋找、向外求，則「迢迢於我疏」，就與自性千里迢迢、相距甚遠了。「我今獨自往」，現在我無論到什麼地方，無論在什麼時間，對外面的東西都不取不捨了，都是「獨自」的、絕對的，都不見有對偶、不見有相對。假如能這樣，那就「處處得逢渠」，就處處時時都能顯現這個絕對的真心，處處時時都能見到真如自性了。「渠今正是我」，渠就是影子。山河大地、日月星辰等等，一切事物無一不是我的影子，統統是我的顯現。但「我今不是渠」，我這法身是無相的，雖然影子都是我的顯現，但我不是影子。也就是說，雖然這一切相無不都是我，但我並不是一切相，因為法身是無相的。你就是把這一切相統統都拿走，因其皆不是我，也與我無損。因此，不要著在相上，一切相都不可得，一法不立才對。「應須恁麼會，方得契如如」，修道人應該這樣子去領會，真心才能夠常住，才能夠與如如不動相契，

而不為任何境物所左右。

因是之故，古德曰：「青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若。」宇宙萬有哪一樣不是法身呢？都是法身的作用、法身的顯現。此即雲巖禪師所說的「只這是」。禪師家常說：「拈一莖草，就是丈六金身」，其道理就在於此。

但這裏大須仔細，不可顢頇籠統，不可執著色相就是法身，從而顛倒造業，以致受累無窮。大珠慧海禪師在《頓悟入道要門論》中說：「迷人不知法身無相，應物現形。遂喚『青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若』。黃花若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，法身即同草木。如人吃筍，應總吃法身也。」這段話豈不是推翻了上面所說的「性就是相、相就是性，性相不二」的法則嗎？不是的！大珠和尚是怕我們錯認了定盤星，一聽說宇宙萬有都是法身的顯現，就著在色相上，把鏡中顯現的影子當作真實。這就像禪師家所說：錯認驢鞍橋作阿爺下巴頦。既然山河大地、日月星辰、草木叢林皆是自性，而自性是真實不虛的，是亙古亙今長存的，那麼，就把這些色相也當作實有，執著不捨、貪取不已，這豈不是造業受報、長溺生死、永無了期了嗎？所以，要加以棒喝，打破這個迷夢，以便認清實相無相，而見本性之妙用。

法身雖然無相，但法身不是頑空，它是妙有真空，是客觀存在。所以，它能生萬法，能應物現形、隨緣起用。就像鏡和影一樣，因鏡光故，能現諸影。又因鏡、影不

相離故，則說鏡即是影、影即是鏡。但影子畢竟不可得，絕不能執著影子為實有，把影子執實了，錯認影子實實在在就是鏡子。所謂「影即鏡」者，是取其「不離」之意而已。因為離鏡就無影、離影就無鏡，所以才說，見影即是見鏡。法身和色相亦復如是。色相固是法身所顯現，但色相無自體、無自性，皆因緣所成，猶如空花水月般不可得，不能執為實有，更不能把這些色相實實在在地當作是法身。一切色相只不過是法身顯現的妙用而已。教下把色相和法身的關係謂之「不即不離」。不即者，就是說色相不過是幻影，並不即是真實的法身。不離者，是指離相無性、離境無心，猶如離影則無鏡、離波則無水一樣。這個「不即不離」，旨在說明心性和色相的關係。我們人的真性是非有而非空、非空而非有的圓妙靈性，既不著有、也不著空，既不著空、也不著有。說空之時，充滿虛空、周遍法界；說有之時，一絲不掛、纖毫不立。若能這樣應用、這樣理解，方於真空妙有的宗旨有少分相應。更進一步講，非但影子不可得、不可執著，就是鏡子—我們的法身，也不可執著。因為一有執著，就有了偏向。一有偏向，就必有做作之處。宗下謂之「聖墮」。因為你執著了法身，就是法執，就不究竟了。

這裏不妨再舉一則公案，以資證明。有一次，雪峰義存禪師上堂示眾，他說：「要會此事，猶如古鏡當台，胡來胡現、漢來漢現。」這是什麼意思呢？這是說我們的法

身、我們的真性，就像古來的鏡子一樣。為什麼要比作古鏡呢？因為我們這個法身是從無始以來就有的，而不是從今天開始，所以謂之古。又因光明無量、朗照十方、無有障礙故，所以比作鏡。這面古鏡應物現形。照多大的物，就現多大的影；照什麼樣的人，就現什麼樣的形—胡來胡現、漢來漢現。義存禪師開示大家，我們的法身就是這樣的妙體，就有這樣的妙用。這時，他的弟子玄沙禪師站出來問道：「忽遇明鏡來時如何？」這是說，開悟見性的人來了，又如何現呢？雪峰禪師說：「胡漢俱隱。」意思是一切相都沒有了、都隱沒掉了。玄沙禪師說：「老和尚腳跟猶未點地在。」為什麼呢？因為雖然一切俱隱，但還有鏡在啊！而且，一切俱隱並不是空無所有，而是妙用重重，般若味重重嘛。所以說，「胡漢俱隱」這個答話還不究竟。後來，有位老宿下語說：「打破鏡來相見。」意思是，法身也不可執著，法身也化空無著了。

洞山禪師說「我今不是渠」，就抹掉了一切法相的影子，虛空粉碎、大地平沉，一切都消殞無存、化為烏有了。非但如此，連我（即法身）也不立。非但不立法身，連不立也不立，所謂「非法、非非法」，這才是大悟、才是究竟。這個公案如此深邃，我們修道人也要這樣悟、這樣解、這樣證。《心經》講得很深刻，我們真能把《心經》研究通，佛經三藏十二部就都能透徹無疑了。

有些人可能對上面的公案，以及「渠今正是我，我今不是渠」感到難以理會。禪

宗講的是無我無人，正像《金剛經》所說：無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。可是這裏面又有渠又有我，這究竟成什麼禪呢？所以感到晦澀難懂。大慧宗杲禪師未開悟時，在湛堂會下作侍者。他讀了這首偈子也起了疑，「有個渠、又有個我，成什麼禪？」就去問湛堂。湛堂老人說：「你更舉看。」大慧宗杲禪師剛要開口舉說這個公案，湛堂禪師一把把他推出去說：「你舉話，也未會。」湛堂禪師的真實用意並不是要大慧杲禪師把公案的經過始末舉說一遍，也不是教他念念這麼許多文字，而是在未舉之前，一念不生時，看是什麼？！一旦明白了這個真心，在這裏猛著精彩，就是見性！

宗下公案的妙用，就是教你在起疑的時候，回光返照，照見本來，這就是悟道，這就是見性，並沒有什麼玄妙的地方。不要認為見性是有個什麼東西可以看到。認為有東西可看到，那就不是。因為法身無相，它就是個靈知，有東西就不是了。但反過來說，雖然法身無相，但它是真空妙有，是個萬能體，能成一切事，能生萬法，能應緣起用，能應緣接物，所以，它又不離諸相。我們前面說過，這個法身真如，我們自己見到、證到之後，就等於做了主人公。那麼，我們就不妨利用識神，令它聽我指揮，用它來利生，用它來接人待物等等。我們可以利用識神做一切事情。假如光是真如佛性，就像鏡子照物一樣，如如不動，那麼一切事情如何能成就呢？所以，鏡子照物之

後，分別影子就是識神的事情了。我們學佛修行，大家都要見性，諸位要來聽法，這都是在利用識神，是主人指揮這個僕人做事。所以，認識了真性之後，並不是僵硬地死守，而是活潑潑地起無窮妙用。你識得主人之後，能利用僕人，僕人也就不離主人。這樣，處處皆是真心的妙用。真正識得真性之後，一切色相、一切事物都由你指揮、由你使用，也毫不粘情著物。不著相就是起妙用，這叫大機大用。《金剛經》顯一物不立、一絲不掛、一塵不染。《彌陀經》顯妙相莊嚴。這就是說，由真空之體能起妙用，且妙用無邊。所以，妙相就是真空，真空就是妙相；莊嚴就是無相，無相就是莊嚴。妙相莊嚴就是真空無相。

綜上所述，《心經》所說的「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界、乃至無意識界」這段文，是破凡夫知見的。佛慈悲心重，希望凡夫能從執著這十八界為實有的迷誤中醒悟過來，認識到六根、六塵、六識十八界，根本就是空無所有，一切都是自性的作用，從而悟到本來，當下見性。此乃是佛以悲心救度凡夫脫離迷情也。

接下來，《心經》又說：

無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。這是度緣覺的。緣覺是從十二因緣上悟道，這段文是破緣覺所執著的十二因緣法。十二因緣法也屬於五蘊總法的範圍，五蘊既空，十二因緣法也根本不能著實。天台宗所分的藏、通、別、圓四教中，

藏教的中乘聖人就是緣覺，大乘是佛菩薩，小乘是聲聞（即羅漢）。佛在世的時候，為緣覺乘開示了十二因緣法。緣覺聖人看見花開花落，就悟道了。因為花不常好、月不常圓、人不長壽，都短暫得很，好不了多久，所以都不可得。他們就是從因緣所生法而覺悟的，故稱為緣覺。但是他們只能了分段生死，還不能了變易生死，還沒有到佛的境界。佛說般若經，其中包括這部《心經》，就是度中、小乘聖人回小向大的。佛廣說般若空慧之理，為他們開示，過去所講的十二因緣法，都是真空所顯，都不能執為實有。若執為實有，就是法執，就不能了變易生死，就不能成佛。不能住一切相，一切皆不可得。從而，蕩其執情，使他們徹悟，以證到佛果。

前面我們曾講到，上根利智的凡夫，一旦了悟到諸法空相，當下就可成佛。心無所住，真心就常明。心一有所住，就利令智昏了，這叫做「情生智隔」。情見、愛著一生起，智慧就被遮蓋、被隔斷了，總不得自在。因為心被物境所迷，執了相，有所貪著，從而患得患失、煩惱多端。所謂不自在者，皆因心為物轉之故。我們現在明白了諸法空相，前面已講過，空相的「相」作「義」講，即諸法皆空之義。所有一切相都是幻相、都是假相，僅一時之用而已，都不可得，所以不要執著它。心裏面一點也不繫念它、一點也不住著它，用物而不為物所用、轉物而不為物所轉，那就會在一切事緣上得大自在。真成道者，就是飢來吃飯、睏來打眠，一點事都沒有。

從前，有位古德開示眾人。他說：穿衣吃飯就是了，舉心動念就不是了。有人問：穿衣、吃飯，哪一個不會？可為什麼都不能了呢？這是因為凡夫穿衣，總要百般的挑剔，或是衣料不滿意，或是花色不美，或是款式不好等等，心生種種煩惱。吃飯呢？也是這樣，百般地挑剔，喜歡這個、厭憎那個，總為物緣所纏繞，心總不得自在，故名眾生。這就叫做「情生智隔」。反過來，「智生情隔」就好了。我們有般若大智慧，知道一切諸法都不可得，心不繫念，隨緣接物，不貪取、不做作，哪還有什麼念呢？我們若真能隨緣，今天緣來了，當上我們就上；明天緣盡了，當下我們就下，心裏面一點也不去盤算計較，不是上了就喜、下了則憂，那就得大自在了，就得真實受用了。

學佛最要緊的是在事上的運用。如果只是燒香拜佛，求佛賜給我們什麼東西，那就不是真正信佛，而是被神佛所困擾了。信佛就是要信我們的自性佛和過去的古佛一樣，沒有兩樣，就會放下一切，求我們自己。因為我們曉得一切作為都是佛性的作用，那麼，我們就要利用這個佛性，獲得在事上的運用。無論是待人接物，還是做任何事，都儘管做，而不著相。我們工作時，盡我一技之能，為眾生服務，利益眾生，一點也不著相，成功了不喜，失敗了不憂。因為我們已盡己之能了，而不是馬馬虎虎、敷衍了事。同時，因為自己沒有私心，盡己之能為眾人做事，所以在處理家庭中或社會上一切事情時，都會恰到好處。只有這樣在事上運用，才是真正學佛，才得真實受用，

才能得大自在。

現在，社會上很多人認為學佛是迷信，其實他們自己才是迷信。因為他們迷戀世間的色相。明明世間諸法都是空相，了不可得，但他們卻認為是真的可得，所以無止境地追求，從而造業受報。所以說，是他們自己實實在在地迷。另外，我們也要看到，確實有些佛教徒是迷信的人，因為他們不明白佛教的真諦所在，而是在那裏燒香拜佛求佛，求人天福報，心外求法，迷真認假，執妄為真，所以說他們是迷信的人。真正學佛的修行人，不是求佛，而是求自己，不斷地打掃清除自己的習氣。因為我們有執著色相的習氣在，所以一碰到事緣就會著相。我們要時時刻刻地和自己作鬥爭，革自己的命。因此之故，我們不是迷信，而是真正的智信。

一旦凡夫明白了諸法空相，當下就可成佛，何況中乘聖人呢！中乘聖人能明白十二因緣法根本不可得，他也就成佛了。緣覺，顧名思義，是由觀察因緣而覺悟的。因緣有助緣和攀緣之分。助緣是幫助之緣，攀緣是攀附之緣。助緣是說，我們人本來不迷糊，但偏偏有了這個緣，而助成了自迷。這是哪些緣呢？就是無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。這十二因緣就成為十二種助緣，幫助人入迷、入昏昧。它包括了過去、現在、未來三世的起惑、造業、受生等一系列因果，周而復始，以至於無窮。下面我們就把

這十二因緣一個個地講一下：

無明：就是我們平常人所說的糊塗、不明真理。由糊塗之助緣，就有妄行了，無明是幫助我們妄行的。我們之所以妄行，皆因無明之故，所以謂之無明緣行。無明並不是有個實在的東西，它是妄覺、是迷惑、是貪瞋癡等等煩惱。我們怎麼樣打破它呢？只要一覺悟，無明就破了。若不明真理，就有了妄行，此即「無明緣行」。

行：就是妄行，就是造作諸業。又因有妄行之助緣，就有所辨識，即分別、識別。這個東西好，則喜歡，就要得到；那個東西壞，則厭惡，就不要它。因妄行的幫助，使我們生起分別的妄識，所以謂之「行緣識。」

識：即分別、辨別、識別之心，是糊塗的認識、錯誤的認識。我們過去世因為糊塗，不明真理，而有妄行。有行就造業，造業就受報。中陰身投胎的時候，是根據過去世所造的業，經過識別，選擇有緣的父母而投胎。有何種業識就生成何種胞胎，故謂之「識緣名色」。中陰身的歸宿，均是隨過去所造的業，由業緣所支配。你過去做的好事多、善業多，就會見到光明之地，遇到環境條件好的有緣父母。反之，因惡業的緣故，則只能見到昏暗不好的地方，而投胎到窮苦之家，甚至三惡道中。若一個人惡業做得多，他的中陰身見不到光明之地，所見到的都是種種可怖之境。譬如：下冰雹打他、夜叉追他、虎狼要吃他等等，嚇得他慌不擇路，以致躲進壞的地方，投到條

件惡劣、窮苦潦倒的人家。另外，因為惡業多、業障深、心性昏暗之故，他只能看到幽暗、昏昧的光，即三惡道光。他認為這些暗光和他的心相應，就跑到那裏，投到三惡道裏去了。我們要了分段生死，就要在修行的時候，見一切境心不動，不為境所攝引，不生愛惑。功夫真正做到有把握了，縱然到了中陰境界，見一切境，你心也不動了。就是見到男女同房交媾，你心也不動，那你就不會投胎了。人之所以投人胎，就是因為他在中陰身時，見到了有緣父母而心動了，作為第三者加入到同房的父母當中去了。當男人射精時，就將其沖到女人的子宮裏面去，這就是投胎、住胎，住進去了。

名色又是什麼呢？就是初入胎中，剛到了子宮裏面，這時只具色蘊，而受想行識四蘊尚徒有虛名。這個名色是什麼東西呢？是一胞膿漿，像瘡裏面的膿一樣，這是男女精卵匯合在一起而成的，無以名之，則叫做「名色」。借這個名色之助緣，漸漸長出胎形，六根也漸漸長成了，謂之「名色緣六入」。人死後作七，就是因為中陰身七天一個生死，七天一個變化。投胎後也是七天一個變化：最初像一團漿，慢慢像一個膿瘡，慢慢長成一個胞，慢慢長成胎形，慢慢長出頭、四肢，但六根未具，慢慢長出眼、耳、鼻、舌等等六根，慢慢長出毛髮、指甲……。

六入：指的是什麼呢？就是見、聞、嗅、嘗、覺、知六種心性。在胎胞裏，人的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都已長成，能起見、聞、嗅、嘗、覺、知諸種

作用。根對境時，則會有這六種性能，這就是六入。又由於六入之助緣而成「觸」。

觸：是什麼意思呢？是六根接觸六塵的意思。懷胎圓滿了，要下生出胎了，胎兒初生面世，開始與外界環境接觸了。名色、六入是在胎胞裏，而「觸」是出胎了，母胎和外界環境的溫度相差很多，所以嬰兒剛出胎時，和外界空氣一接觸，全身就感到像針戳一樣難受，其痛苦猶如活馬剝皮，所以出生的胎兒沒有一個是笑的，都是哭著來到這個世上。我們常說生、老、病、死苦，生的確是苦，胎兒硬是從母親的盆骨間（像兩座大山）被擠出來，不僅嬰兒苦，母親也是痛得死去活來，有時遇到胎位不正、難產或大出血，還有生命的危險。但是，人就是這樣一種賤骨頭，這個痛苦他能忍，痛苦過後就忘掉了，要他離開這個世界，他還戀戀不捨，還覺得愜意快樂，所以這個娑婆世界以「堪忍」而得名。由於與外界環境接觸，則會生起苦、樂等感受，所以叫做「觸緣受」。

受：就是領納、領受、接受的意思。小兒一開智慧，就有受。如：眼受色、耳受聲、鼻受香、舌受味、身受觸、意受法。由於六根對六塵，則會生起色、聲、香、味等等感受。從業識投胎以來，識、名色、六入、觸、受則是感過去世無明、行所造的因，而於現在世所得的五種苦果。由此受而貪愛，所以謂之「受緣愛」。

愛：是對境產生愛欲之意。心起了貪愛，就一定要想法得到手，取為己有，即「愛

緣取」。前面我們說了，緣是幫助之意，那麼，愛就幫助你把所愛之物取到手。

取：是追求、造作。既然有求取，則有得。因有得之故，所以謂之「取緣有」。因為你要得到手，你這個求取之心就會幫助你把它得到而擁有之。

有：即業已形成。「有」是求取而得，因為求取之故，則造作成業。譬如：打乒乓球、排球，要想拿到獎牌、創出好成績，平常不進行刻苦訓練，諸如體能基本訓練、大運動量訓練、超負荷訓練、戰時訓練等等，怎會具有高超的技能水平、堅強的毅力、良好的心理素質呢？我們修行，若有所求也是造業。做任何事情都是造業，只是業有善惡不同而已。這裏我們要強調，有求、有所得，皆是世間的事。我們學佛，若有所求、有所得，那就壞了。有所得，就不是成佛，而是成魔了。《心經》云：「以無所得故」，要一絲不掛、一塵不染，才能成佛。凡夫俗子執妄為真，執著假相，認為實有，則要有所得。因為有求、有所得之故，就會造業受報。所以，愛、取、有，是人現在世所造的三種因。你現在造業就是造因，將來就要受果。業果不亡，必緣來世之生，受未來的生死苦果。因為有所得之故，必然生死流轉，生死就不能了。所以，「有」就是有生死，叫做「有緣生」。

生：是受現在世所造的因，而感得未來世的五蘊身。有生則一定有老死，這是相對的、辯證的，所以叫做「生緣老死」。

老死：是未來世之身又要漸漸老了、死了。人老了，不免憂苦悲惱。人到死的時候，家屬哭哭啼啼，捨不得親人離去。要死的人也是哭哭啼啼，捨不得離開親人家屬，捨不得丟掉自己所擁有的一切，捨不得離開這個娑婆世界。人老將死，生離死別，誰不憂悲苦惱呢？因為我們執著很深，不甘心馬上就死去，都希望多活些時間，所以說人是愚癡的啊！人們不知道自己的佛性並不是隨著人的生死而生滅。就是說，這個佛性並不是由於小毛頭出生了才有，也不因為人死了，靈識就沒有了。人死了，只不過是這具皮囊壞了，就像房子壞了，要搬個家、另換間房子一樣。所以，不要執著這個身體是真的，以至於貪戀這個世界，不肯離去。尤其是往生西方極樂世界的人，更要坦坦然然、歡歡喜喜地去。這個娑婆世界是五濁惡世，是令人痛苦煩惱的地方，而西方極樂世界是最快樂的光明世界。離開痛苦煩惱之地而到快樂光明的地方，又何樂而不為呢？所以，真修行人，他的妄念是比較輕的，他是不怕死的。再說，人死時是痛苦萬般的。因為這時四大要分散了。地大分散時，就像一座大山壓在身上一樣沉重；水大分散時，就像整個身體浸在水裏一樣，潮濕寒冷；火大分散時，就像火燒一樣，身體熱得難受極了；風大分散時，就像大風吹捲山上的泥土，一層一層地削掉，這叫做「風刀解體」，這種痛苦最厲害。最後一口氣不來，風大分散完了，呼吸不來了，這時就像生龜脫殼一樣，痛苦淒楚，無以復加。所以，每個臨死的人，都是呻吟哀嚎、

痛苦萬端的。

佛說的十二因緣法，又名緣覺法十二支，揭示了一切眾生在六道輪回中，生而死、死而生，無始無終地生滅流轉、輪回不息的根本原因，就是因為遵循著因果規律。以生命而言，有過去、現在、未來三世。三世可以說是個長時間，縮短來看，一世中的過去、現在、未來，乃至昨日、今日、明日……，無不遵循這個因果規律。結合因果關係來看，由過去的「無明、行」之二因，則有現在「識、名色、六入、觸、受」的五果；由現在的「愛、取、有」三因，故有未來的「生、老死」二果。即，由過去造作的因，形成現在所受的果；由現在造作的因，又將形成未來的果。因因果果、果果因因，自作自受。因緣十二支又可歸納為惑、業、苦三道：無明、愛、取為三煩惱，煩惱即是惑道；行、有兩支屬業道；識、名色、六入、觸、受、生、老死七支是苦道。由起惑而造業，有業則感苦果。在受苦期間又起惑，起惑又造業，造業又受苦。未來更有未來，周而復始，生生死死，在六道輪回中轉來轉去永無窮盡。如果不發心修行，則永遠在這錯綜複雜的惑、業、苦中，因因果果、無始無終的生命之流中輪轉不息，而不得解脫。上述的十二因緣相互配合，環節相續，稱為「順觀流轉門」。

佛說十二因緣法，又告訴我們，生死輪轉的最主要由來就是無明。剛才我們順觀這十二因緣，知道了一切眾生都是依此十二因緣而在六道中輪轉不息，故名「順觀流

轉門」。但只知流轉，而不曉得解脫的辦法，還是沒有用的。這就需要逆觀此因緣法十二支，謂之「逆觀還滅門」。緣覺乘人逆觀十二因緣，明白了生死的根源是無明之故。於是就發修道離苦之心，修十二因緣法，從而證得辟支佛果，即緣覺果，因而了了分段生死，了脫了六道輪回的生死流轉。無明是糊塗、是煩惱，先要把它斷掉。無明滅了，則行滅，即不妄行了。行滅，則識滅，分別心也就沒有了。沒有妄行，則不造業，就不受果了，就不會動心識別有緣的父母來投胎了，如此則名色滅。既然沒投胎，又怎能長出六根呢？所以六入滅。六入滅則觸滅，無有胎兒出生，則談不上觸塵了。觸滅則受滅，既然沒有這個肉身，何以受之？不受一切受，即正受、正定。不受就沒有愛了。沒有愛憎，也就沒有取捨了，即愛滅、取滅。不取則不會得，所以「取」滅則「有」滅，無愛、取，則不作有漏業，即不會造業受報，不投來世胎，那麼，「生」就滅了。無生則無老死，沒有生，怎麼談得上老死呢？從而憂悲苦惱、生離死別也就沒有了。由此可知，無明滅了，則行等十一支俱滅。無惑則無業，無業則無苦。緣覺乘人修此十二因緣法，破除無明，證得辟支佛果，從而了脫分段生死。

《心經》云「是諸法空相」，十二因緣法也是無始以來幻化所顯，性空本無。我們前面已經講了，無明並不是一個具體的東西，無明當體是空，不是真有。既然沒有，又怎麼破呢？實際上無明無可破，一覺便了，所以「無無明」，即沒有一個實實在在

的無明等你去破，無明當體即空，不要當成真有，只要一覺，無明就沒有了。既然沒有無明，那何須談將其破盡呢？沒有無明，則沒有破，又有什麼「破盡」可言呢？所以「亦無無明盡」，就連「破盡無明」也沒有了。下面「乃至」兩個字是超越、省略之詞，與前面的「乃至無意識界」相同。從無明到老死有十二支因緣，把中間的十支省略掉了，超越過去，其十支亦復如是。「無老死、亦無老死盡」，諸法空相，根本沒有老死。既然沒有老死，又有什麼「盡」可言呢？這樣，就把十二因緣法的「順觀流轉門」和「逆觀還滅門」都破了，一切都不可得。

《心經》是大乘法門，「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。」就是要破緣覺乘的法執，指出他們所修持的十二因緣法都是空的，是根本沒有的，了不可得，從而教他們回小向大。諸法皆空，佛法不可得，心性不可著，一切都不可得。正像《金剛經》所說：「知我說法，如筏喻者」。法是一個渡河的船、木排。我們渡過生死苦海要上岸了，就不能捨不得離開渡船，所以說「知我說法，如筏喻者。法尚應捨，何況非法？」連修道成佛的法都要捨，更何況世間的一切空相、虛幻之法，更要捨了。

同時，我們還要知道，成佛並不一定非要經過中乘的辟支佛、或者小乘的羅漢。我們凡夫只要了悟，諸法空相皆不可得，一切都是我的心性所顯現，都是真性的作用。

確認宇宙萬有均是空相，不可執取，從而不著相，不取法，心性也不著，真心、真性也不可得，那麼，你當下便成佛了。所謂成佛者，就是一點也不著相，隨緣起用，飢來吃飯、寒來穿衣、睏來睡覺，沒有一點欲望心、沒有一點求取心，處處都是方便別人、利益群生，而不為自己著想。這就是隨緣受用，這就自在了。這樣自在就是佛。並不是發什麼神通，變化多端，神變、神用現前才是佛。我們要無所住著，一切隨緣。倘若我們果真能一法不著，心果真是這樣空，那麼，你不要神通，神通就來找你了。雖然你得了神通，卻又不著神通，就像平常人一樣。只有這樣一法不立，才是真正的佛法。

下面繼續看經文：

無苦集滅道。苦集滅道，就是苦諦、集諦、滅諦、道諦四諦法門，也叫四聖諦。諦者，乃真實無虛假之意，即「真理」也。開始講「五時說法」已講了，佛最初在菩提樹下成道時，宣說《大方廣佛華嚴經》大乘佛法，當時根性淺者聽不懂，於是佛為聲聞、緣覺、菩薩三乘人，分別宣說四諦、十二因緣、六度等教理。由聽聞佛說的四諦法音，而超凡入聖悟道，證得阿羅漢果者，稱為「聲聞」或「羅漢」，即聲聞乘，或羅漢乘，是小乘聖人。四諦法包含兩重因果：一是世間因果，即苦、集二諦。苦諦是世間果，集諦是世間因。二是出世間因果，即滅、道二諦。滅諦為出世間果，道諦

為出世間因。若明白了四聖諦的教理，就可以知苦而斷集、慕滅而修道，以致了脫分段生死，超出三界，而得滅諦涅槃之樂果。下面我們具體地講一下：

苦諦為什麼被稱之為世間果呢？因為它是綜合了三界內一切眾生所受的生死諸苦果而說的，並歸納為三種苦：苦苦、樂苦和行苦。苦苦是指身心受到摧殘，苦上加苦、雪上加霜、痛苦難熬、痛不欲生時，所受的苦。如：地獄、餓鬼、畜生三惡道所受的苦，謂之苦苦。樂苦是樂境失去後所感受到的苦，樂非永恒，樂壞苦生，故名樂苦，又名壞苦。如：天人雖然比我們世間人快樂舒服得多，壽命也長得多，但終有盡期，仍有生死之苦。死了之後，根據其行為的優劣、善惡的多少，還是要下來受苦的，這就是樂苦。行苦是諸行無常、遷流不息，沒有什麼痛苦感、亦沒什麼快樂感，卻又時刻在變、不得安定，無常故苦。欲界三苦俱全，色界有樂、行二苦，無色界只有行苦。我們知道了三界內有這麼多苦，人世間三苦俱全，那麼，苦又是從何而來的呢？皆是唯心所造、自作自受。換句話說，是從「集諦」而來的。

集諦為什麼叫做世間因呢？我們本來沒有心，集起則為心，「心本無生因境有」。就是說，由於有色、聲等境在，才從各個境緣上領受它的形象，產生認識，分別它的同異，發生愛憎取捨，生出種種思想和念頭。這種種心是和環境集合起來而生出，不是片面、單獨、孤立而起的，這是其一。其二，集是集聚了三界內一切煩惱惑

業，即由煩惱惑而造作種種業，均是自作自受。由自作「集」因，而招感生死「苦」果，故謂之集諦，這就是「世間因」之所在。

滅諦為出世間果，為什麼呢？滅是寂滅、斷盡之意。寂滅無為，他就能超出世間了。此類眾生看清了苦的根源都是自己招感而來的，他羨慕超出三界，獲不生不滅之寂滅樂果，所以他就獨善其身，「生滅滅已，寂滅為樂」，證得阿羅漢果，斷除一切煩惱業力，從而解脫了六道輪回生死，這就是滅諦。但這是有餘涅槃，因其變易生死還未了。

道諦是出世間因，為什麼這樣說呢？因為羨慕寂滅之樂果，他就知「苦」斷「集」、慕「滅」修「道」了。也就是說，要斷除、滅掉這個「集」因，從而著手修道。我們知道了一切境界都是空花水月、了不可得，就不愛著、不貪取，心和境不結合。不集，集因也就斷除了。譬如：我們平時念佛，就是要念掉這個集因。心念才生起，「阿彌陀佛」一提，這心念就被砍斷了，即斷掉了這個集因。禪宗參話頭也是如此，疑情一起，妄念不行，集因就斷了。一聲棒喝，頓時截斷妄念，就打斷了這個集因。修密宗亦復如是，身、口、意三密加持，心攝在所修的法上，從而把世間的一切色相和妄念都斷除了。所以說，他既然羨慕出世之樂果，就必定要斷除世間之集因，著手修道，此乃成道之因。

綜上所述，佛說的苦、集二諦，告知我們苦的來源，此乃世間的因果。佛陀不但說明了世間因果，要我們知道苦從何來，更重要的是說明了出世間的因果，即解脫苦的辦法。滅、道二諦，是說必須修道斷集，才能寂滅脫苦。故四聖諦可歸納為：知苦斷集、慕滅修道。佛說的四諦法和十二因緣法都是同樣的道理，告知三界六道一切眾生生死煩惱諸苦的來源，即惑、業、苦的世間因果關係。更重要的是，說明了解脫諸苦的辦法就是修道。由此可以看出，佛陀為了度不同根基的有緣眾生，而以不同的法表達同一義理，此乃佛之慈悲，應不同的根基，授與不同的法，以八萬四千法門，度八萬四千眾生！

佛最初說《華嚴經》時，因聲聞根性比較遲鈍，接受不了這個大乘法門。於是佛通過三種方法講說四諦法門，稱之為「三轉法輪」。所謂法輪者，是指佛說的法不是停滯在一人或一處，而是輾轉傳人、敷演流通，一代一代地傳下去、一處一處地宣講。佛教源於印度，傳到中國，而後傳到日本等亞洲國家，現已弘傳到歐美等國，乃至世界各地。它就像輪子一樣，在不停地轉著。何謂轉呢？是指佛說法能使眾生轉苦為樂、轉邪歸正、轉惡向善、轉煩惱為菩提、轉生死成涅槃。什麼是三轉呢？一轉是示轉，二轉是勸轉，三轉為證轉。現在，我們把這三轉分別說一下。

一轉是示轉。佛告示小乘學人，苦是什麼性質呢？佛說苦是逼迫性。因為人生在

世，要保養這個身體，使其能夠生存下去，就需要衣、食、住、行。為了滿足衣食住行，不惜終日追求、四處奔波、忙忙碌碌、辛勤操勞。這樣，就逼迫得人非受苦不行，迫使人的身體和精神承受來自各方面的種種壓力，故說苦是逼迫性。苦的種類有八種，前面已講過了，這裏只提一下，就是來自於我們身體的生、老、病、死四苦，以及由於造業而招感的愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰熾盛苦，合稱八苦。

推其原因，苦又是從哪兒來的呢？都是自己招感來的，由自己的惑業而招感了苦果。所以，集具有招感性。怎麼招感的呢？我們前面講百法時，介紹了貪、瞋、癡、慢、疑、不正見六種根本煩惱；忿、恨、惱、覆、誑、諂、憍、害、嫉、慳十種小隨煩惱；無慚、無愧兩種中隨煩惱；不信、懈怠、放逸、昏沉、掉舉、失念、不正知、散亂八種大隨煩惱。總共二十六種煩惱。這就是集因。由於這二十六種集因，則招感了上述八種苦果。

總之，由於我們真如不守自性，妄生無明之故，覆蓋了我們的真心，使本來具有的真智慧，變成妄見妄知了。貪取少分的地水火風四大作為自己的根身，而人之大患就在於有身。就是因為有了這個身體，人就執著在這個身體上了。有「我」，就有「我所」。有了這個身體，就要保養這個身體，就需要衣食住行，從而不停地去索取、占有。而且，人的貪心是無止境的，永遠也不會滿足。對於身體外面多分的地水火風，

作為外境的器世間，則會產生種種妄想，從而去造業受報。所以，一切苦果都是自己招感來的，而不是什麼天神、閻王爺、妖魔鬼怪作祟。

假如我們開了智慧，明白了這個身體根本沒有，根本是虛假的，完全是由於我們妄念造作取境而有。那麼，連身體都沒有了，哪裏還有生老病死呢？我們如果知道身體只是暫時住的房子，並不是主人公，主人公是我們的真如佛性，那麼我們就不會執著這個身體，從而把它看得太寶貴了，也不會欲望無窮、不斷高漲，要這個、求那個，沒完沒了、永無止境。我們生活在這個世間，也就一切隨緣了。因為一切都是虛妄，了不可得。何況對衣食住行等生活條件的需求，也都是人的習氣，是長期養成的習慣，並不是非如此不可。比如：住慣了花園洋房的人，一旦去住茅棚，他就不習慣了。但是常住茅棚的人，他覺得蠻好，也沒覺得不舒服。所以這是個習慣問題。我們學佛就要明白這個根本，一切都是自性的作用。「三界唯心，萬法唯識」，一切都是我的心所造作。識得這個根本之後，一切放下，把這個心空掉，一切都隨緣，能上能下，那就自在了。所以說，學佛就是要斷除這些集因，能做到，就不會招感苦果了。

苦是逼迫性，集是招感性，滅又是什麼呢？滅是可證性。涅槃是可證的，並不是空說，的確是真實能夠成功的，故為可證性。我們人要離苦，就要欣慕寂滅之樂，所以羅漢是獨善其身的，這就是小乘。但真正修成四果羅漢之後，他一定會回小向大。

因為他看到大菩薩們都在六道裏頭出頭沒地行菩薩道度眾生，而自己卻住在涅槃城裏不動，只顧自己解脫，能不難為情嗎？他一定會回小向大，也要度眾生，就不會是獨善其身了。真正證得阿羅漢果後，就破除了前面已講過的見愛住地、欲愛住地、色愛住地、無色愛住地四種煩惱，但第五種煩惱——無明住地還沒有破，所以仍然屬於沉空守寂。因其沒有了變易生死，所以是有餘涅槃，不是究竟涅槃。

道呢？道是可修性。世間人皆是喜樂厭苦，那麼，欲出三界，了脫分段生死輪回之苦果，離苦得樂，證得寂滅之樂果，就必須發心修行三十七道品，修戒定慧。基本修法是從戒修起。以戒除貪毒，諸惡莫作、眾善奉行；由戒生定，以定破瞋毒；從定發慧，以慧破癡毒。則可斷見思煩惱，破除惑業。無惑業之因，就不會招感生死苦果了。聲聞小乘聖人以此為道，道是能通之意，是通到涅槃境界之資糧。三十七道品有：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道，共三十七種。下面把這三十七道品稍微解釋一下，先講四念處。

小乘聖人在修四念處之前，先要修五停心觀，這是能使五種過失停止於心的觀法，能停止行人的亂心，叫做「三摩地」，即止、定的意思。此乃聲聞乘人入道之初，小乘三賢之第一。觀有五種：

（1）不淨觀：觀察一切根身器界都不清淨。看一切境界、一切事物皆屬不淨之

相，看男女都是白骨、骷髏，所以停止貪欲之心。貪心重者可修之。

（2）慈悲觀：觀察一切眾生痛苦可憐之相，以停止瞋恚。瞋恚多者可修之。

（3）因緣觀：觀察一切法皆從因緣生，十二因緣三世相續，前因後果，歷歷分明，以停止愚癡。愚癡深者可修之。

（4）界分別觀：把諸法分別為六界或十八界，是停止我見之法，我見多者可修之。

（5）數息觀：觀察呼吸出入之相，計呼吸數，把心攝到呼吸上，心息相依，以此而停止散亂之心，散心多者可修之。

還有的是把因緣觀和界分別觀合而為一，因兩者相似。另外加之佛觀，觀察佛身相好，功德莊嚴，能除一切煩惱。業障重者可修之。

「四念處」：念為能觀之智，處為所觀之境；以智觀境即是念處，是修智慧的，以發修行人的慧觀，叫做「奢摩他」。念處有四種：

第一、身念處：觀身不淨。與前面的不淨觀相同。人身之內外，污穢充滿，無有淨處，故觀身不淨。

第二、受念處：觀受是苦。受為苦樂之感，是心對境之感受，就是心和境結合到一塊了，那麼，苦果也就隨之而來了。因世間無實樂，故觀受為苦。

第三、心念處：觀心無常。因為心念是剎那瞬間變化不停、生滅不已的，而無常住之時，故觀心無常。

第四、法念處：觀法無我。因一切法均無自主、自在之性，所以不要著在法上，故觀法無我。

四念處的四種觀法都是以慧為體的。因人之苦諦有身、受、心、法四義，就以身、受、心、法而觀其「不淨、苦、無常、無我」，以慧觀的力量，使念住於身、受、心、法所觀之處，即把心安住在道法上，使之正而不邪。

「四正勤」就是一心精進修行此四法的意思。又名「四正斷」，即能斷懈怠之意。或「四正勝」，即於策勵身語意中，此為最勝。以能意中決定，而斷然行之，則名「四意斷」。這四法的內容是：

第一、對已生之惡要把它斷除，而勤加精進。

第二、對未生之惡要使之不生，而勤加精進。

第三、對未生之善要使之生起，而勤加精進。

第四、對已生之善要使之增長，而勤加精進。

四正勤就是精進不懈、勤奮修持，從上述四個方面策勵修行人，從身口意三方面斷惡行善。我們修道就是要從身、口、意下手，一切法都離不開這個身口意，而四正

勤為最好，故為四正勝。

「四如意足」：剛才我們講了，四念處是修智慧的，修「實智慧」。四正勤修「正精進」。智慧、精進增長了，但由於定力弱，使修行人還不能如意遂願，故須修此「四如意足」四種正定。用四種定力攝心，使定慧均等，神力充沛，所願皆得，故名之「四如意足」，又名「四神足」。所謂如意，是指六種神通中的如意通，由定而生起。足者，乃依靠之義。比如：我們的身體是依足而立的。那麼，六通中的如意通是依靠此四種定而生起的。又因修定能生起神通妙用，凡事都能隨心所欲，你想到什麼地方，就能到什麼地方，所以又稱之為「神足」。在我們修道的次第中，十信、十住、十行、十回向謂之資糧位，然後就是加行位，而這四定正是依加行而命名的。

第一、欲神足：欲於加行而生起定，就是你想得到這個神足的定，依欲之力，則定引發而起。

第二、勤神足：於加行位上勤修此定，精進勤奮，不懈地努力，依勤奮之力，則定引發而起。

第三、心神足：於加行位上，一心專注，依正念之力，則定引發而起。

第四、觀神足：於加行位上觀察理，即觀照，心不馳散，依觀之力，則定引發而起。

加行位中，雖然有許多法，但此四法資益最勝，故為四如意足。

「五根」：根者，能生之義、增長之義。比如：草木以根而生長。五根，是指信根、精進根、念根、定根、慧根。一切法皆以信為首。「信根」，即信三寶、信四諦法，信根堅固，則可精進修持；「精進根」，又名勤根，精進勇猛修法；「念根」，念念不忘正法；「定根」，使心止於一境而不散失；「慧根」，開發智慧，能認識真理。此五根是生一切善法之本。五根堅固，則可引發五力。

「五力」：力者，用也。五根增長，則可不為煩惱所壞，有治五障之力，即：信力、精進力、念力、定力、慧力。「信力」，信根增長，能破諸邪信；「精進力」，精進根增長，能破身之懈怠；「念力」，念根增長，能破諸邪念，如我們時時刻刻地念佛，就是為斷除貪瞋癡三毒邪念；「定力」，定根增長，能破諸亂想，有了定力，就不會胡思亂想了；「慧力」，慧根增長，能破三界諸惑，三界內之見思煩惱均破了。

「七覺支」：覺乃覺了、覺察之義，此法能使定慧均等。其覺非一，覺法有七種，故為支或分，即七覺支、七覺分。又因七覺支為五根，五力所顯發的七種覺悟，此法修後能成菩提正道，故又名「七菩提分」。有：擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、念覺支、定覺支、行捨覺支。

第一、擇法覺支：即以智慧選擇所修之法。任何修行人開始下手修道時，首先要

選擇相應的法，其含義有二：一是以智慧選擇法門之真偽，選正離邪；二是選修與自己根基相契的法門，這樣容易成就。如同一個生病的人，若對症下藥，病就會治好，如不對症下藥，病則治不好。

第二、精進覺支：選擇了相應的法門後，則要以勇猛之心，精進不懈地力行正法。若間斷、時修時停、一曝十寒，都是不行的。

第三、喜覺支：心得善法，即生歡喜，法喜充滿，樂於修法。

第四、輕安覺支：修法得當，則可斷除身心粗重煩惱，而得輕鬆安樂。

第五、念覺支：時時刻刻觀念定、慧而不忘，使之均等。

第六、定覺支：使心止於一境，而不散亂。

第七、行捨覺支：捨離一切虛妄之法，一切都不住。我們的自性是盡虛空遍法界的，俱足無量無邊的妙用，那還要什麼東西呢？一樣都不需要。古禪師說：「無有一物可當情。」一切都捨了，一切都放下了。

上述七覺支中，若修者心浮動，可用輕安、行捨、定三覺支攝之；若心沉沒，可用擇法、精進、喜三覺支起之。定、慧各三支，隨用一支，得益便止。念覺支常念定、慧，通於兩處，定慧均等。其餘六支，依上述隨修者之需要而選用之。

「八正道」：此法是通向涅槃之路，故謂之道。其道離於偏邪，故謂之正道。是

聖人所修之道，可證得阿羅漢果，故又謂之聖道。有正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定八種，稱為八正道，或八聖道。

第一、正見：見苦集滅道四諦之理後，有了正確的知見，以無漏之慧為體。

第二、正思惟：見四諦之理後，能正確思惟，使真智增長，以無漏之心為體。

第三、正語：以真正的智慧修口業，不作一切非理之語。儒家曰：「非禮勿語。」以無漏之戒為體。

第四、正業：以真正的智慧斷除身之一切邪業、一切不正當的行為，而做清淨的身業、正當的行為，以無漏之戒為體。

第五、正命：清淨身口意三業，順於正法而活命，謀正當的職業，離棄邪業。以無漏之戒為體。若為了名聞利養，以供生活揮霍，就稱為邪業，又叫邪命，有五種：㈠於世俗人前，詐現奇特之相，以求利養。㈡宣說自己功德，以求利養。㈢占卜吉凶、看相算命，以求利養。㈣大言壯語，而現威勢，說大話，欺騙人，威嚇人，以求利養。㈤說所得利，惑動人心，以求利養。

第六、正精進：發用真智而勤修涅槃之道，世上無難事，只怕有心人，以無漏之勤為體。

第七、正念：以真智憶念正道，而無邪念，以無漏之念為體。

第八、正定：以真智入於無漏清淨之禪定，以無漏之定為體。此定是無出入之大定，即無論何時何處，對境都不動心，不糊塗。

八正道中以正道為主體，總為無漏，是見道位之行法，而七覺支是修道位之行法。所以，七覺支、八正道屬於修行次第。

上述就是三十七道品，是小乘法。基本修法是戒、定、慧三學。戒以破貪，定以破瞋，慧以破癡。見思煩惱斷盡，破除惑業，則無生死苦果可感，即出三界，得滅諦涅槃之樂，故「道可修」也。這就是佛轉法輪的第一轉—示轉。

第二轉是勸轉，即勸勉修道。佛說苦是逼迫性，你應該知道呀。因為若不覺得苦，則不肯修道。只有了知生死流轉的無量痛苦，才想解脫，方肯修道。你知道了集是招感性，由自作的集因而招感了自受的生死苦果。那麼，你就應該修道啊！道是可修性，斷除一切煩惱集因，則無生死苦果了，即可證得不生不滅的涅槃了。滅是可證性，你應該去證啊！這就是佛慈悲的勸轉。

第三轉是證轉，佛以自己親身修證的經歷來作證。佛說，我已經受了人生的種種痛苦，我已經知道了真諦，我的人生經歷可以作證。集我已斷了，由於我修道，則斷除了一切煩惱集因，所以我已了了生死，證得了滅諦涅槃。

由於佛三轉法輪說四諦法，使小乘聲聞知苦斷集、慕滅修道而證道。苦集滅道是

聲聞（羅漢）法境界。聲聞聽佛三轉法輪宣說四諦法而悟道，證得涅槃。倘若以後還是執著在苦集滅道四諦法上，則只能了分段生死，從三界生死流轉中解脫出來，但不能了變易生死。因還有法執，所以只能夠得到有餘涅槃，終不是究竟涅槃。因此之故，佛為了破除聲聞有苦可捨、有集可斷、有道可修、有涅槃可證的法執，於大乘般若心經中明確開示「無苦集滅道」，欲令其知道，生死涅槃也是空花幻有，實相本無。一切自性當體本空，不生不滅，何有涅槃可得？五蘊法為諸法之母，前面我們已講過了。五蘊法當體是空，母空子也無啊！所以四諦法當體也是空，故而無苦可離、無集可斷、無滅可證、無道可修，即「無苦集滅道」。真空顯妙有，生死即涅槃、痛苦即解脫、煩惱即菩提。佛以此「無苦集滅道」使聲聞回小向大，明白大乘真空妙有之理，對一切都不執不住不著，從而真正得大自在，究竟涅槃。

無智亦無得。無智：就是無般若之智可證。無得：就是無佛可成，無菩提果可得。佛這樣說，是為了破菩薩的法執。菩薩修六度萬行諸法，以布施度慳貪（即吝嗇），以持戒度污染，以忍辱度瞋恚（即光火），以精進度懈怠，以禪定度散亂，以智慧度愚癡。由於修此諸法的緣故，就執牢了這些法，認為有法可修，有般若智可得，有眾生可度，有佛可成。心中不免具有此六波羅蜜的形象，執有之心未忘於懷，故而有法執，有微細的法見，心不空淨，就不能得到究竟涅槃。佛說「無智亦無得」，以此明

示菩薩，六度的智慧也不是究竟智慧，由此所得之果也不是究竟佛果。

僧問大珠慧海和尚：「如何是生死業？」大珠曰：「求大涅槃是生死業，捨垢取淨是生死業，有得有證是生死業，不脫對治門是生死業。」這就是《彌陀經》上說的「見濁」，即污染，把行人染糊塗了。本來求大涅槃是要解脫成佛的，但因見地不正，而生取捨心故，反而成生死業了，豈不可惜乎？

況且有智無智都是幻心作用，同是性空，俱是假名。本無一法可得，強分為二，豈不愚癡？昔日世尊得燃燈佛授記，成無上菩提。但世尊並不取以為聖，因為世尊知道，一切性空無實，無有少法可得，不過假名為菩提而已。所以，菩薩必須到「法無我」的時候，才算罣礙淨盡。因此之故，諸法空相中，以空一切法為法體。六度法以及前面所講的十八界、十二因緣、四諦法以及諸法之總—五蘊法皆是鏡光中的影子，了不可得，故稱之為「無」，或「空」。這個空，非頑空，非斷滅空，而是妙有真空。猶如鏡光，一切影子都依鏡光而成，但卻不可執鏡光為實有。這也就是說，在真空實相中，雖行六度而無行六度之見，一法也不執。不執著有六度可行，就是無智；無得果之心、無佛可成，就是無得。由此大徹大悟，方為五住煩惱斷盡，二種生死永亡。

以無所得故。前面我們已講過，這部《心經》是以「無所得」為宗。「以無所得故」這一句，就是要你明白此經的宗旨，也是綜上所述的總結之句。佛在這裏更進一

步地表明，上述的五蘊、十八界、十二因緣、四諦法、六波羅蜜、智和得等等，一切本空，實無所得。那麼，般若的法用，則自然顯發，既不偏空，也不著有，信手拈來皆成妙諦，無盡妙用隨心所至了。

五、果德分

菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

「菩提薩埵」是梵語的音譯。菩提意譯為「覺」，薩埵意譯為「有情」，合起來就是「覺有情」。意思是，覺破世間的一切都不可得。因為我們的妄想執著，誤以為世間的一切都是實有，從而妄造苦業。我們修行，就要「覺」破這個虛妄的「有情」，恢復自己的覺體。同時，還要覺破他人的情見。即所謂「自覺覺他」，共同登上不生不滅的涅槃彼岸，故為「覺有情」。略稱菩薩。

「菩薩」又翻譯為：勇猛精進，堪承擔如來家業者。所以，此處所說的菩薩—菩提薩埵，不是權乘菩薩，不是十信、十住、十行、十回向等等菩薩，也不是藏教、通教的菩薩，而是指已登佛位的明心菩薩。這些大菩薩以自性的金剛般若照破了一切，

他已了悟上面所說的五蘊、十八界等等都了不可得，並已超登彼岸，實證「心無罣礙」的受用。故又名「開士」，或者「大士」。像我們平常所說的觀世音菩薩，又稱觀世音大士、白衣大士。

我們應該知道，修行不是圖名圖利。名利是生死毒藥。名利心不死，則永無出頭之日。因此，修行因地要正。一定要在自性上著力、下功夫，老老實實地真參實究，而不要在神通奇特、出語玄妙上去攀求。因為這些都是枝末，不是根本。若根本不明，枝末無論怎樣繁茂昌盛，也不可靠、不牢固。就像在沙灘上建百丈高樓，基礎不固，一經風吹，便倒塌了。若不明白佛性是怎麼一回事，般若是什麼作用，任你出語玄妙、神通多端，也擋不住生死。

依般若波羅蜜多故。般若波羅蜜多，在前面解釋經名時已講過了，這裏就不再一一重複了。菩薩依無上的般若妙智照破無明，照破一切妄想心，了悟世法、出世法，有為法、無為法……諸法當體皆空，於一切境界不執不取。無有一法可得，故無有一法可縛，已達生死苦海的彼岸之上了，而能究竟完成一切自行化他之事。由此看來，大菩薩還不能離開般若，何況我們呢？除了般若之外，還能用什麼方法修成正果呢？！所以說，般若波羅蜜多是成佛的根本。《心經》後文，佛又進一步明確地告示大家：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。因此，肯向這條

路走的，才是真正有智慧的人，此生絕可成就。反之，向外馳求，求神拜佛，希望佛或菩薩拉自己上天，或代自己轉業成佛者，便是外道，便是魔，絕無成佛的日子。

心無罣礙。罣即牽掛，礙是障礙，這裏的「心」是指妙有真空之心，是毫無牽掛、障礙的心，是人空、法空、寂滅、輕安的大自在心。怎奈凡夫真如不守自性，一念妄起無明，以為自己明明有個知覺，因而使得覺外有明、明外有覺，真心被無明包裹住了。追逐物境，執取分別，心被境縛，時時處處都是在牽掛、障礙之中生活，造業受報，六道輪回，無有了期。二乘聖人依於法執，則心有罣礙，而不得自在。

今天幸而聞佛說法，迷途知返。以自性金剛般若，照破世間、出世間一切諸法，皆如夢幻空花，無有一法可得。但真心不是頑空，是客觀存在的妙有，它能夠應物現形，包羅萬象，起種種妙用。又因妙有非實有故，雖包羅萬象，卻不可得。故不能執著。不執著故，則了然無得，是為真空。心既無有，罣礙依著何處呢？罣礙無依，苦厄又在何處著腳呢？故云「度一切苦厄」。

前面在講《心經》的五種玄義時，其中「辨用」一節，曾談到，佛宣說《心經》是以破除三障為用。三障為報障、業障、煩惱障。那麼，心無罣礙即為破報障之用。報障又分依報和正報，這些內容前面已詳細解釋過，這裏就不再重複了。要除掉依、正二報，並不是用別的辦法，正是以自性金剛般若照破它，以徹底究竟的無上般若妙

智照破世間、出世間，均無有一法可得。那麼，依、正二報就解除掉了。依、正二報已除，隨依報而起的衣、食、住、行等內心牽掛，以及隨正報而起的身體障礙之牽掛，當然也就消除無遺了。故《心經》曰：「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙」。

無罣礙故，無有恐怖。這一句是破三障中的業障用的。既然心無罣礙，自然就沒有憂悲、惶恐了。大凡有恐怖者，一定有個「得失心」在。這個「得失心」就是有「我」之故，而這個「我」正是六道生死的種性。我們用功夫，必要時須「打七」，就是用佛法把「我執」—即第七識打死。我們如果能夠心空、法空，就沒有「人、我、眾生、壽者」諸見了。人我、法我既空，罣礙就無著了。既無罣礙，又何有恐怖呢？故曰：「無罣礙故，無有恐怖」。

恐怖是害怕、畏懼、惶恐、怖畏之義，是由罣礙所生。凡夫時時處處無不在罣礙之中周旋。沒有得到的，一心想得到；已經得到的，又害怕失去。患得患失，擔驚受怕。即使是正在世上修行的菩薩—初學菩薩，亦復如是。因其破惑未盡，所以仍有罣礙、恐怖。恐怖的大小、類別不一，歸納起來有五種怖畏：

一、不活畏：世人為了衣食住行，終日奔波忙碌，時時為生活而憂心、害怕。初心菩薩在行六度法度化眾生時，害怕由此而影響自己的生活，所以顧慮重重、瞻前顧後、患得患失，而不能盡心盡力—不怕犧牲自己一切地去做。

二、惡名畏：世人或修行人唯恐無辜遭人毀謗、落惡名、罵名。其實，在我們做事時，即便是做了一樁大好事，眾生若不理解，都認為你做了不好的事，也會遭到非議。我們應心量廣大，只要問心無愧，對於眾生的誤會，要能容忍，而不要害怕、委屈、難過。大愚阿闍黎的《解脫歌》云：「太虛飲光消契闊，幽谷回聲話晚煙。」要有如此博大的胸懷才行啊！

三、死畏：一般世人留戀這個娑婆世界，貪生怕死。修行人未斷我執，也不能自捨生命。只有發大菩提心、行菩薩道的大心凡夫和菩薩才能為法忘我，為法捨身。死都無所畏懼，還有什麼不可捨的呢？

四、惡道畏：修行人恐懼惡道受苦太甚，法執甚重，不能以大乘佛法的不二、中觀對治之。

五、大眾威德畏：害怕自己有過失，所以畏縮不敢承擔。無私才能無畏，要敢於荷擔如來家業，自度度他，行菩薩道。

大菩薩以自性金剛般若，已照破分段、變易二死，再來世間，則是乘大悲之願而度眾生了。稱之為：大悲願力不捨一人。自然也就沒有恐怖了。既無恐怖，業障也就消失無餘了。

遠離顛倒夢想。這裏的遠離不是距離之遠，而是永遠地離開、離棄之義。顛倒者，

即相反、倒置，指真假不明、迷真認妄。以無常為常，以苦為樂，以無我為我，以不淨為淨。倒置事理者，謂之顛倒。此等顛倒，乃依根本無明煩惱而起。我們眾生的煩惱，皆因缺少般若妙智慧而生，也就是從「顛倒夢想」而生。世上一切事物本非實有，只因顛倒夢想，認為真有。於是，貪愛取著、追逐不捨，則造幻業，而受虛幻的生死，在六道中頭出頭沒，受盡虛幻的痛苦而不自覺。就像一場大夢，長夜不能醒悟一樣。遠離顛倒夢想，則是覺破了三障中的煩惱障，即破了迷惑的障礙、無明的障礙、煩惱的障礙。

十法界中，除佛界以外，其餘九界都稱為眾生，各有其顛倒夢想：人道做的是富貴名利夢；天道做的是安逸快樂夢；阿修羅做的是爭強好勝夢；地獄道做的是受苦受刑夢；餓鬼道做的是忍飢挨餓夢；畜生道做的是吃苦耐勞夢；聲聞乘做有餘涅槃夢；緣覺乘做獨善其身夢；菩薩做上求佛道、下化眾生、究竟成佛的夢。佛呢？大夢已覺，究竟無夢。所以，要達到佛的境界，首先應斷「得」，「以無所得故」，方能開佛知見，而遠離顛倒夢想，成為大覺。

我們學佛修行的人，要想夜間沒有亂夢，就須看破世間一切事物皆如夢幻泡影，都是假相而不可得。《金剛經》云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」所以我們不要貪愛追取，所有的飲食起居等只是隨緣受用，絲毫不貪戀留

愛，心中方能空蕩蕩地輕安自在。白天沒有胡思亂想，心空無見，平淡清淨，夜間自無亂夢。修行修到這般天地，就像千手千眼一樣，圓照十方，毫無欠缺，豈有顛倒夢想的餘地？！既然顛倒夢想都遠離了，那就到了「生滅滅已，寂滅為樂」的究竟涅槃的境界了。

究竟涅槃。三障除盡，方是究竟涅槃。涅槃又名圓寂。涅即不生，槃是不滅；備具眾德為圓，除一切障曰寂。涅槃、圓寂具不生不滅、圓滿清淨之意。究竟涅槃則是最圓滿、最無上的涅槃。涅槃有四種：自性涅槃、有餘涅槃、無餘涅槃、無所住處涅槃。這四種涅槃在緒說中已介紹過了。所謂證得涅槃，即是證到自己本來具有的、並非是從外面得到的真如佛性，故謂之「無得」。自性涅槃乃是眾生成佛之因，即一切眾生皆可成佛。且因眾生所具的佛性均是不生不滅、不垢不淨、不增不減的，所以一切眾生平等無二。心、佛、眾生，三無差別。自心本具，謂之自性涅槃。有餘涅槃是二乘人所證，雖已證阿羅漢果，分段生死的煩惱已斷，但仍有無始惑業的果報身在，即仍有幻身在，受幻有之果報，受諸法之所縛，所以並不究竟。無餘涅槃連幻身也沒有了，即所謂「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。無所住處涅槃才是究竟涅槃。不住生死，亦不住涅槃，以一切不住而究竟。因為涅槃是對生死而言的，既然生死本無，又哪裏有涅槃可證呢？生死和涅槃只不過是一個假名而已。二乘人因

有所知障，不明了生死、涅槃無差別之理，而厭生死、欣涅槃。佛已圓滿菩薩的果德，三障皆淨，三德（即：法身德—佛性萬能體，般若德—成就一切事業，解脫德—無盡的受用）齊顯，無修無得無證，究竟涅槃。因大悲心故，示現入世，隨緣救度無量眾生，而實無一眾生可度。故無所住處涅槃是永恒常住、寂而常照、照而常寂、圓明寂照的究竟大涅槃。

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。釋迦牟尼佛、藥師佛、阿彌陀佛等是果地佛，而我們一切眾生是因地佛。不管是已成佛，還是未成佛，皆是一體平等，無有差別。故既不可自棄，又不可輕慢他人。皆可以般若為獨一不二的修行法門。不僅是菩薩依般若波羅蜜多故，而證得涅槃，就是十方三世一切諸佛也均不能離開般若而成就果上的智德，這裏再一次重複告知大家，諸佛亦依般若波羅蜜多而成佛，除此別無成佛之道。一切大智慧無不是由自性所生。

這裏的「得」是無得之得。要得無得之得，必須首先心中了無所得，然後才能得其本來面目，即佛性。到了這個時候，無人、無我、無眾生、無壽者，連無也無，了了分明，不落斷滅。雖然寂然不動，卻是感而遂通、恒沙妙用。這即是佛的果德。

阿耨多羅三藐三菩提，為梵語。阿耨多羅意為「無上」，三藐是「正等」，三菩提是「正覺」，合起來即是「無上正等正覺」。無上是對菩薩之有上而言；正等是對

二乘之不等（即偏真）而言；正覺是對外道之邪知邪覺以及凡夫的昏昧不覺而言。無上正等正覺乃是如來之妙覺果海。試想：連佛都不能離開般若法門而成道，眾生豈可例外？豈能另覓途徑？倘若要另覓途徑，豈非顛倒嗎？所以，不自求而他求者，皆是因地不正，實是自誤。上述的果德地位，即一切罣礙消除淨盡。這才算究竟涅槃，別無它法可得。

以上為《心經》的上半部，專說此法無實。下半部則反過來說此法無虛。《金剛經》說「此法無實無虛」，就是要人既不著實，又不偏空，行於中道而不落二邊，乃是真般若智慧也。再進一步講，心既不有，法又何依呢？法既無有，更談不到無實無虛了。所以說，「涅槃生死等空花！」

六、證知分

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。能除一切苦，真實不虛。

這裏要點明一個「知」字的妙用。「故知般若波羅蜜多」的「知」，即是了了覺知，表悟後的意境。這裏彷彿是轉而為有了，要知道這個「知」字也是法，也是性空緣生，暫時的法用而已，實是知而無知、有而不有、生而不生。所以說，不明無生的

道理，就不能證知真空佛性的真諦。前面說一個「空」字，是般若的體；現在說一個「知」字，是般若的用。因為般若的智德妙用，無可形容，無可言表，所謂「言語道斷，心行處滅」，唯有神會、唯有心契，這正是冷暖自知的時候。

「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。」這是讚嘆般若的殊勝智德妙用。因已無法用世上的任何語言表達，故以具無量威神之力的四咒來表法義。現在又說般若波羅蜜多是咒，緣由即在於此。咒是密意。決定如是、真實不虛曰咒，如軍令之嚴肅。以無所不包為之大；以無所不通為之神；以無所不照為之明；以無可再加為之無上；以無可對比、無可等持為之無等等。空不偏空，有不實有，於寂滅無住的性體中能啟發恒沙妙用，故曰「能除一切苦」。這個苦就是五住煩惱的苦因和兩種生死的苦果。「真實不虛」者，是說般若有如此殊勝的妙用，是真實的，而非妄語。依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提，是真實而無虛假的。請想，世上哪一個人沒有罣礙痛苦？那麼，哪一個人又能離開佛法呢？佛法又何曾是迷信呢？

以上經文所說的體和用，要親證才能得知，不是靠理解文字就可以知曉的。所以行人必須從自性上用功夫，真參實究。經文只不過是標月之指，借來考證考證罷了。總而言之，心通才是最大的神通！心若不空，則不能通，不通就不能明，不明則一切智慧被無明所覆蓋而不能顯發。《心經》正是說明了：心若到了真空的境界，自然會

有無上殊勝的力量。心若真正空了，就不僅是原有苦厄被解除，而是一切苦厄無所依附（度一切苦厄），即根本沒有苦厄，哪裏用除呢？

自《心經》正文起，到本句為止，都是顯說。以下則為《心經》的密說。

七、秘密分

故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

此段為密說，即秘密分。這是心無分別，不可思議的行法。佛經有顯分、密分之別。經文為顯說之咒語，咒語為密說之經文。經文之意為顯分，經中之真言為密分。顯分可以言說，可以解釋，表明其意思內涵。密分則不可解說，因一落言詮，就成分別，就有思想，反而添知加見，有損佛說的本義，而使行人心亂了。所以，咒語一般都不解釋。但此經是自利利他的，終不能離開眾生，不能離了大悲本願，故將咒文略說一二：

揭諦揭諦……度過去呀，度過去。

波羅揭諦……向彼岸度過去。

波羅僧揭諦……大家一同向彼岸度過去。

菩提薩婆訶……速速證到菩提。

所謂秘密分，乃是諸佛菩薩的秘密語、諸佛菩薩的心法，只有三業清淨，才能相應。只能自己知道，卻無法出口。經文至此就講解完了。

下面做一個扼要的小結，以作講解《心經》的結束語。

小結

佛說三藏十二部經，總而言之，皆是說心。這部《心經》則是心法諸說的精華。大凡，人有七個心，而人卻迷昧不知。前六個心是凡夫心，即六道輪回心，每日流轉不停。忽而天道心，忽而人道心，忽而修羅心，又忽而三惡道心，總是無主地著境，不停地流浪。下根人並不知道什麼是心；中根人才知道有善心、惡心的分別；上根人則知道有第七個心—超越的心。這第七個心是真空妙有的心，是無上心，是無住心，是清淨自在的心。這個心若沒修證到，就不會知道它存在，連二乘人和權乘菩薩也不會知道。眾生的心到處可緣，可就是不肯向般若上去緣。所以，他就不知道這第七個心。這個心若能明了，就立地成佛了。

眾生在此岸是前六個心。超登彼岸則是第七個心，即妙有真空之心。它是毫無罣礙、妙用無盡的空明心。但人若不從前六個心上下手，就不能證到這第七個心。所以，

要從煩惱上參透，從罣礙上打開，才能成佛。譬如，人落在泥坑裏，還須從泥坑裏爬出來，這樣才能得救。所以說，世間法正是出世間的資糧。

人要除煩惱，就必須知道煩惱究竟是什麼？煩惱即是自己的前六個心。你若能把前六個心都息下來，心空無住，那麼，煩惱不除也自除了。第七個心，即那無心的心，不要求見而自見了，此即謂之見性。

但是，從來修道的人，往往把世間法看得很輕，以為不值得理它，以為出世法就是遠離世法。於是，日常動用就不在人事上練心，於做人的道理全不講究。哪知孝悌是做人的根本，忠信是做人的法用，均是盡人道的基礎。如果連這些都做不到，為人的基礎就不牢固。人格尚不夠，如何能成就比人更圓滿的佛呢？所以，盡人道正是成佛的資糧，要成佛先需盡人道。人格尚不夠，要成佛，是根本不可能的。正如六祖所言：「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。」所以，要成就大乘佛法，必須首重做人的根本。只有基礎牢固了，才能一路直入、一竿到底，中間才不會背失忘道、自入歧途。請想：五蘊法已盡，都空了，根本已斷了，那麼，名利心又附在何處呢？

所以，奉勸世人，讀經要照經上所說的義理去做，不是誦幾遍就算完事了。要正信、正修，才能得正果。第一步：先求得明心見性的法門。得到法後，就一門深入。

切不可見異思遷、朝三暮四地胡亂修行。見到了般若實相，智慧自然就開了。第二步：悟後真修，勤除習氣。打開般若之後，就有辦法在人事上磨練自己了，以掃蕩多生的習氣污染。這時，般若智慧只進不退，直到成佛。但此生可能只是見性成佛；除盡習氣，圓成果地佛，還需多世方能成就，若不用功，還會延遲。不過，見性後，就生生世世不會退轉了。

《心經》是文字般若，指示我們用功的方法。我們明白了行法之後，要於二六時中勤作觀行，此即觀照般若。啟發般若之後，見到自性，開了智慧，則是實相般若。這是歸宗唯一的門路，由此永斷無明、了脫生死。此經雖然只有二百六十個字，但足以蕩空掃有、實證菩提，菩提薩埵與三世諸佛，均不能離此而成就。此經雖有契意，有義理，但卻是不二法門，匯萬法以歸一，更破一以歸宗，實是無心可行、無經可說。

釋迦世尊說法四十九年，未曾說過一字，就是點明性空之理。故願行者需從自性之道上領會，而不要執著在文字道理上。只有把心空掉了，才可以和《心經》相應，是為「印心」。

講《心經》竟。

心經抉隱　功德主名錄

委印文號：102058

三一、〇〇〇元：迴向法界一切眾生。

二、〇〇〇元：佛陀教育基金會。

以上共計新台幣：三三、〇〇〇元，恭印一、〇〇〇本。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不淩弱，各得其所。祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，悉得解脫。祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；若有結餘，均續作本會之印（購）經書及運費，為施主廣積陰德，歡迎十方大德善加利用。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰
願以此功德
消除宿現業
增長諸福慧
圓成勝善根
所有刀兵劫
及與饑饉等
悉皆盡滅除
人各習禮讓
讀誦受持人
輾轉流通者
現眷咸安樂
先亡獲超昇
風雨常調順
人民悉康寧
法界諸含識
同證無上道

卍卍卍