《心經》 第一講

李潤生教授 講授

而佛教思想的人，不多不少都會涉獵這個《心經》，即使他完全無興趣接觸這個佛教，但這個語言運用、日常生活的方面語言運用，都用在《心經》。譬如「色即是空」，是嗎？ 他不是佛教徒，他不懂解釋，但是這個詞語，他應該是掛在口邊的。所以《心經》對中國文化是有很深遠的影響。

由這樣的緣故，我們是值得將《心經》與大家去探索。第二個原因要講《心經》，因為《心經》是《般若經》裏面的精華，如果我們去讀《般若經》，學《大般若經》，譬如玄奘翻譯的《大般若經》，一共是六百卷，那個內容太過浩瀚，很難掌握，即使你看最簡單的《金剛般若經》，都有二十七個問題，逐個探索都相當花時間，而且不同的版本、不同的注釋、不同的解法，有很多參差，那麼就不容易把捉。而《心經》的篇幅一共只得二百六十個字，是最簡單的。所以，我們又由於《心經》是《般若經》的精華，所以在這個地方，我們是有義務向佛教徒或者喜歡研究佛學、探索佛學思想的人作一個簡單的介紹，這個第二點。第三點，佛教徒和非佛教徒都知道佛教經常講「空」的，但是「空」究竟是甚麼意義呢? 就是人說人殊了。

譬如你問一個佛教徒，研究了十幾二十年，如果他是從唯識入或者從中觀入，他對「空」的意義把捉比較容易，如果他不是研究唯識的，又無接觸過中觀的，你問他「空」，十個有九個解釋「空無」，是無東西，是空的。所以近代很多知識分子、科學家都嘗試解釋《心經》的「空」，他們是用物理現象來到解釋。為何？譬如好似說所有的原子，是由電子、質子、中子構成的，電子、質子、中子叫做「色」，電子、質子、中子的中間無東西的部份，叫做「空」。這樣解釋就是錯的，這樣解釋是很大的錯。他就以為《心經》所講的「色即是空」或者「色不異空」，是用科學可以解釋，原來這個解釋是不對的。如果站在唯識去看，或中觀去看，在印度講「空」，真正講「空」的人解釋這個就是不正確的。由這樣的緣故，我們要探索「空」是甚麼的意思，是包括「人空」、「法空」，「空」這個概念都空。即是剛才講到，突出了是

「人空」、「法空」與「空空」。這三個「空」的概念，透過《心經》的研習，大概可以掌握。那麼由這個原因，第三個原因，所以在這處選講《般若心經》。

那麼第四點，很多人研習了佛教，讀一本經，佛教那本《楞嚴經》，這樣的時候，他可能對某教理的某一部份可能很明確，譬如對境，即是這個宇宙實在的情況是如何怎樣的境，他可能明確，但對修行證果未必明確。有些就對修行證果很明確，譬如我們讀《彌陀經》，教他怎樣念佛，教他怎樣，當你一心不亂的時候，你的生命完結，西方三聖怎樣接引你去，怎樣修行，他講得很清楚。但是他無講「境」，那個人生實在是怎樣？那個宇宙實在是怎樣？你去了西方極樂世界，究竟你得到甚麼果？《彌陀經》無講，是嗎? 無講。即是讀佛經，有些經只是講一種東西，就講「境」。有些經是講境加修行，有些經是直接講修行，有些經直接講果位，無講修行的，又無講境的。如果我們是能夠用最短的時間，舉例，譬如用八節或者七節的時間，能夠透過一本簡單的經或者簡單的論，將整個佛教的「境、行、果」，包括知識方面、修行方面，以及證果方面，能夠有一個簡略的介紹，總是值得的。

即是我們花十個鐘頭（小時）、八個鐘頭去了解整個修行，整個佛教基本的教義。這樣是最好不過，用最短時間，那我嘗試在今次講的《心經》講座裏面，用七節的時間，簡略透過這個經文疏解以顯示出般若教裏面所講的「境」、般若教所講的「行」、般若教所講「果」，整個過程是怎樣的？這樣，有這四個原因，所以我就選講《心經》，接著你就說你選講《心經》，究竟用甚麼資料呢？

剛才大家進入禮堂之前，我們在門外面，是否有很多佛典或者其他佛學的著作，是免費送給各位聽眾，其中一本的著作，就是羅時憲先生的《般若波羅蜜多心經講錄》，是免費的，如果剛才是沒有取到，無錯，黃色那本，沒有取到這本講錄的朋友，一會兒我們講完了的時候，就可以出外面取一本，或者今日取不到，第二會，即是下個禮拜六，如果你來的時候，可以取一本。為何？因為這個講座的資料，最基本是跟羅時憲（1914-1993）先生這本著作的講義所得而將它演繹出來，即是它的精神和整個架構都是從這本，羅先生的講義裏面勾勒重點介紹給大家，資料來源第一。第

二的資料來源，就是羅先生除了寫這個《心經》的解釋，除了這個講錄資料外，就是1993年的時候，另外出一本書，就叫做《般若波羅蜜多心經導讀》，這本書就是密乘學會與博益出版社合作出版的，但是這處無得派，因為這本書就貴，這本書六十元，如果你有興趣，那麼就去中華書局、商務書局、三聯書局等等的書局可以買得到，如果它未賣光的，我不知道它賣完未，如果未賣光的時候，你可以買到，可以買到這本書。裏頭一部份的資料，亦都是從這本書的內容取出來，你都可以參考這本書。這本書除了是羅先生《般若心經》解釋之外，他還將其他的七個譯本都印出來，你可以比較，義淨（635—713）怎樣的講法，玄奘（602—664）譯本當然有了，我們講的是玄奘譯本，還有其他的譯本都可以看到，我們很少見的譯本，裏頭整個八譯都齊。這本書雖然是說貴一點，六十元，現在有無起價不知道，原本是六十元的，其實如果你是喜歡《心經》的話，你都值得買。

第三個資料，除了上面講的羅先生的資料，我又根據佛教發展史裏頭一部份的資料來到加以解釋，那麼為何呢？ 因為羅先生所講的資料就全部是根據唯識，但是坊間注釋的《心經》的資料，可以說全部不是用唯識的。如果只是用羅先生的那個解法去解釋的時候，當你出去跟人講及《心經》內容的時候，往往人們不知道你怎解釋，你不知道人們怎樣解釋，是無得溝通。由於這樣的緣故，我就嘗試用佛教發展史角度，在未到唯識之前，還有中觀學派出現。中觀學派怎樣看這個《心經》？ 怎樣解釋？譬如「空」的解法，唯識與那個，譬如與中觀是不同，所以我就嘗試除了用唯識解釋之外，再用般若中觀這個看法來介紹《心經》。因為一般都用般若的思想去講，用中觀思想講，所以兩樣都能夠通達，你既然可以透過唯識的精密教義去了解《心經》的含義，亦都知道外面人解釋《心經》是怎樣解釋，正確的解釋，那些錯的就不用講了，因為自己以凡測聖，自己亂來講的，那些你就不要依循。別人講般若解釋的時候，你都知道是怎樣解釋。

所以我這處嘗試，亦都用般若中觀的思想解釋《心經》，這個我的資料的處理是這樣。接著就是丙的部份，那麼你處理這個《心經》講座是怎樣的處理法呢？那麼我們這處就分開三節去交代，第一節我是將《般若波羅蜜多心經》的題目，簡單作一個

解題，第一步；那麼第二步就釋前助解，「釋前」即是未解釋《般若波羅蜜多心經》之前，是把怎樣去修般若的方法作一個介紹。因為《心經》裏面，嚴格來講，它只是講「境」和講「果」，是沒有講「行」的，無講「行」，即是你怎樣能夠產生般若，能夠用般若，能夠「照見五蘊皆「空」，它無。一開始就講「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」。即刻講「境」的，即刻講「境」的。後面的時候，如果依「般若波羅蜜多」，你可以證甚麼果？可以證兩種東西，一是涅槃，大涅槃，第二是大菩提。即是一是講境，一是講那個果位，果位、果德，中間無講「行」，無修行，無說怎樣能夠將（得？）般若，我們怎能夠「照見五蘊皆空」？因為你無般若智，無般若智，我想有般若怎樣產生呢？這個就是「行」，所以我就在未判釋經文之前，做一個補充，補充般若智怎樣生起。

生起般若智的時候，你就可以證得真如。如果用唯識講，如果你用中觀講，就證得諸法實相，至到最高境界的時候，你可以涅槃解脫，得大菩提。所以是有一個要求，我講的要求，是透過這個講座能夠知道在般若系統裏面，它的「境、行、果」的全部內容。如果不做這個第二部份的功夫，我是無辦法完成我自己給自己的目的。這樣的就是多一個這樣的項目。第三個項目，就是判釋經文，即是將《心經》分科判，分開甲、乙、丙、丁來到分，分之後，科判後面，就將《心經》的內容，割裂它，看它排列在每個科判後面，使到你知道《心經》每一句究竟講甚麼。排列了之後，我就順著科判去解釋，讀經的時候，如果唯識家，或者不一定要唯識家，天台宗、華嚴宗等等它們都很重視科判講經的。那些人不用科判講經的時候，不是正確的處理辦法。在中國自古到現在，每講一本經是要條分理清來到講，每一句說話明確知道它有甚麼作用。原來你不用科判講，就這樣講大意，多數講大意，多數的人就講大意，不用科判，就不能夠將經文的每一句說話，究竟有甚麼含意清楚交代，就不可以做到了，所以第三部份就是最長的，判釋經文。

今日我想完成第一點，即是這個解題，下個禮拜（星期）希望完成第二點。那麼就用五節的時間完成第三點，判釋經文，一共是七節，能夠完成這個講座。我的計劃是這樣，那就是第一部份。現在開始講那個題解了，解題。甲，就「闡釋經題」，經

題是「般若波羅蜜多心經」，梵文叫 prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra。這個 prajñā 就是般若，pāramitā 就是波羅蜜多，這個 hṛdaya 是心，sūtra 就是經。那麼一共就是四個梵文的字，就對向那麼長的一個經題。我們未講《般若心經》之前，要解釋甚麼叫做《般若波羅蜜多心經》。有些人對「多」字不解釋，就叫《多心經》，就有問題，就將那個「心」字，即是你說《心經》，就不要將「多」，「多」是「般若波羅蜜多」，一是波羅蜜多多，一是般若心經四個字這樣簡化，就不能夠《多心經》這麼解釋，不可以，這樣不通的。

因為他不了解「多」字是音譯，這個經題就是第一樣解釋，先解釋般若。即是釋「般若」義，「般若」是梵文這個字，prajñā，prajñā 這個字是怎樣解釋的。字義就是純善的智慧，紅色那處，最純善的智慧。我們世間、世人並無純善智慧，不多不少都帶有煩惱干擾我們的智慧，因為本來智與德，一般人以為是兩個不同的範疇，即是品德修養跟智慧是兩個不同的範疇。即是學生讀書，他學業那部份給他一個 grade，那個品德給予他一個 grade。但是宗教來看就不是的。你的道德修養就是直接影響你的智慧，直接影響智慧，那麼所以這個智慧是純善，本來智慧哪有所謂善、不善？智慧是中性，但是佛教所講的智慧，這個般若智慧有特點，它是善，它不是惡的、它不是無記的，如果惡的智慧，即是那些去偷呃拐騙、損人利己那些智慧，不是般若來的，因為那些是惡的。甚至我們看書，說話都不是般若來的，那些智慧是中性的，是無記性。般若智慧一定是善，善的時候，在佛典裏面有很多形容詞，去形容這種純善智慧是怎樣的。

第一個形容詞，這種智慧，是離惑取之知的純智慧，因為我們所了解，一定有迷惑，有執取所產生的知識，譬如我說這個是顏色，於是顏色你以為實在有顏色，實在有紅色、實在有綠色、實在黑色，你見到紅色就說「紅色」，都是執著；執著實的紅，你自己有很多事是不知道的，你自己不知道的。這樣智慧是無執著的，是不會被煩惱干擾你，那麼叫「離開惑」，「迷惑」即是貪、嗔、癡，「取」就離開執著，離開各種的「見」，「我見」等等，「惡取見」等等各種「見」、「五見」。離開這些迷惑和執著的知識，才是純善的知識，這個叫做修飾純善的智慧。這種智慧是離開惑

取之知的智慧，還有一點特點，它是無漏的，「漏」即是煩惱。即是一個眾生能夠起這種般若智，獲得般若智的時候，這種般若智一定不會與「貪、嗔、癡、慢、疑、惡見」等等煩惱相應，它只是純善的，一說「純善」就不會有煩惱。所以它一定是無漏的，我們普通的生命是有漏，「有漏」即是與煩惱相應；「無漏」即是不與煩惱相應，舉心動念都是純善，那麼叫做「無漏」。另外就是出世間的，「出世間」即是我們普通人，我們生活的經驗是屬於世間法，有敗壞的世間法，但是這個是純善，雖然世間法是有敗壞的、有階層的，譬如我明白這個算術，最高的時候，我研究幾何，再高些就研究微積分，那麼是有階層的，世間是有階層。還有這些知識將來是被人推翻，譬如好似舊時候，認為物質是不滅，現在說物質可以滅，物質不滅的知識是甚麼？是有漏世界，反正知識將來都被人推翻，那些不可以被人推翻的，永遠都是真的，產生、了解那些永遠都是真的智慧，就叫做「出世間法」，是不會敗壞，是不會被人推翻的，是永恆的真理來的，這些就是出世間法，智慧是了解那些的智慧，了解那些那樣的知識的智慧，就是純善的智慧，出世間智慧。

這些出世間智慧有甚麼作用呢？ 下面講了，它的作用是這樣才對，能夠證得諸法實相，能夠消滅一切煩惱，這種智慧有兩種作用。即是甚麼叫做「諸法實相」？即是宇宙本來是怎樣的，你透過這種知識就可以了解它本來怎樣的，是無所增益地了解、無所損減地理解。你那個實在存在，那個實在狀態。那個宇宙人生實在的狀態是怎樣？ 那個就叫做「諸法實相」。「諸法實相」這種術語就是用中觀般若講，如果用唯識講就是「真如實相」。宇宙的實體是怎樣的？ 宇宙實體是我們普通的有漏智慧、有分別的智慧不能夠了解的。一定要培養出我們純善的般若智慧，這種智慧才能夠了解宇宙諸法實相，於是諸法實相就是宇宙實在是怎樣。

另外就是我剛才講，因為這種智慧是無漏的， 但是我們生命上充滿著煩惱的、充滿著「貪、嗔、癡、慢、疑、惡見」的，有甚麼力量能夠克服這個「貪、嗔、癡、慢、疑、惡見」呢？是銷毀了「貪、嗔、癡、慢、疑、惡見」這些的心理功能呢？產生這些不善的或者煩惱的心理功能？只有一種力量，這種力量就是這種般若智，這種純善的般若智慧，它就是一種力量，銷毀了，不只降伏的，連根拔起一切煩惱。那麼

般若智，從消極來講，它是能夠銷毀煩惱；從積極來講，能夠證入諸法實相，這樣我們透過「體、用」……就知道般若是甚麼了。就將剛才整堆東西聯合在一起講，「般若」是甚麼呢？ 般若是一種能夠體證宇宙實在的諸法實相，又能夠徹底消除一切煩惱的，那些出世間的、無漏的、離惑取之知的純善知識，它的定義是這樣。即是逐項講，你們應該明白甚麼叫「般若」。但是講了都不明白，有可能的，初初接觸是不明白，因為概念太豐富了，那麼就無所謂，聽下去，慢慢都第二會可以明白多些，第三會又明白多些，到最後你就會豁然貫通的。

因為不明白是理所當然的，因為我們無這種智慧的，那種智慧所謂「無」，就是未顯現過，在這個生命裏面有這種功能，座上每位朋友，今日參加這個講座，都應該有這種功能，如果無，你不會來聽這個講座，因為這個講座是講《般若波羅蜜多心經》，是講般若。如果你沒有功能的時候，你不會被這個題目吸引到你。這個題目吸引到你，就因為你本自有之，不過未發現、未出現的意思，猶之乎種子可以發做、開一朵很美的花，譬如蓮子開一棵很美的蓮花，它未開而已，那粒蓮子未開，之後都有機會開的，即是你的般若智就潛伏在心中。潛伏在你甚麼心中？潛伏在你的「阿賴耶識」當中，只是暫時未起用的，而將來是有機會起用。

所以你不明白就不是一個大問題，因為他根本未有這種經驗。我都無這種經驗，如果有這種經驗，我就是地上菩薩了。無這些經驗，我們是地前菩薩這樣，都是菩薩，座上都是菩薩。好了，了解之後，但是我們聽別人講般若，有很多種「般若」，或者這處先不講，再進一步你要懷疑。懷疑為何我的智慧那麼有趣？「般若智」是智慧的一種，但是我們又無這種經驗？ 原來智慧有兩大類，一類是世間智慧，一類是出世間的智慧；我們所經驗的是這種智慧，叫做世間智慧，世間智慧與般若智慧有甚麼不同？看看，我用比較，世間的智慧就可以是善的、可以惡的、可以是無記的，即是透過這種智慧，你可以幫別人，你可以造福這個社群；但是同時你可以遺害這個社會，是嗎？ 那麼對這個社會，對這個世界是有害的。但是般若智是純善的，它只有善而沒有惡的，亦都是無這個「無記」，沒有中性的。第二，世間智慧一般就是與煩惱相結合，叫「有漏」。因為你心中裏面，你的「第七識末那識」，那個「我癡、我

見、我慢、我愛」是恆常現行，即是不能停的，你的頭腦被人扑了一下，你暈倒在地上，你的執著仍然是有的，因為怎樣？你的「末那識」是有煩惱相應。這個所以是一般人的智慧，一定是世間智慧，一定是有漏，一定與煩惱相應。但是般若智慧不是，是不與煩惱結合，所以叫「無漏」。

是只要將一切「我癡、我見、我慢、我愛」降伏了，不一定要斷，不一定要斷，降伏都可以，讓它不起，然後般若智才起的，好似有明有暗，暗存在，明就不存在；明存在，暗就不存在。般若智好似明，煩惱就是暗，明一顯，暗一定是消滅的。所以它是般若智慧了，是出世間的智慧，它就是不與煩惱相應的，世間智慧是可以降伏煩惱，譬如我要經過很多行為，碰過很多釘子，知道我們的煩惱影響我們的生命，影響我們的事業的，那麼可能是你貪的心，可能可以暫時壓著它；憎恨人的心可能可以壓著它，短暫時間可以壓的，但是不可以斷的。

在某些機緣的時候，你的貪心仍然起用的，你憎恨的心仍然會起活動的。但是般若智不是，所以世間的智慧是不能夠斷除煩惱，它只可以伏煩惱。如剛才我講你的貪心、你的嗔心、你的癡心，可以暫伏，但不能夠斷。但是般若智不是，般若智是定中起的，不是散心起的。即是我現在講話是不能夠起的，除非我是佛，除非是八地菩薩，他們的行、住、坐、臥都在起般若智，但我不是八地菩薩，不可以行、住、坐、臥起的。所以我們的智慧不能夠斷煩惱，而般若智就能夠斷煩惱，可以透過比較。還有一種，般若智還有特點，能夠證真如的。證宇宙的實體，即是證諸法實相，我們的智慧是不能夠，這處無得比，這項無得比較。

所以世間智有三個特點，出世間智有四個，後面每一個一、二、三就對向前面的一、二、三，就多一項能夠證真如，這項是證諸法實相。般若智與世間的智慧是有點不同。這處我想大家對般若智的特徵，就應該是可以有一個簡單的輪廓掌握了。如果不明白，我們繼續講下去就可能明白。又接著講就是我們講般若，我們聽了很多名詞的。又甚麼叫做實相般若、又觀想般若、又文字般若，究竟哪一種是般若智？這些是讀過佛教，即是接觸佛教才有些懷疑。如果座上是大多數都是接觸佛教了，如果你完

全未接觸佛教，這段就可以不聽，可以關上耳朵，你無懷疑，但是接觸過佛教的那些朋友呢？他們就會有一個這樣的懷疑，就是「般若」有那麼多名稱，就叫做「實相般若」，又叫做「觀照（的）般若」，又叫做「文字般若」。這三種東西有甚麼關係？這三樣哪個是真正的般若智呢？我就告訴大家知道，「觀照般若」才是般若智，「實相般若」不是智慧，是「境」來的，「文字般若」又是「境」來的，它是名言來的、是概念來的，那麼它不是般若。不是般若都叫「般若」，為何？ 「實相般若」，它不是般若，不是般若智慧來的，它叫「實相般若」，因為可以透過般若智慧，可以直接了解到真實的對境、真如，那麼真如只有般若才能夠理解到它。所以叫「真如」，真如又叫做「諸法實相」，唯識家又叫做「真如」。

中觀學派就給個名詞叫做「諸法實相」，是一樣的東西，即是宇宙的實在，實在是怎樣？ 是無所增益、無所損減的那個存在。是怎樣的，那個存在是一般人不掌握的。這個存在因為只是用般若才能了解，這樣所以是般若的對境，這個對境就是實相，我剛才說「諸法實相」，「諸法實相」就是般若所認知的對象，譬如好似白色是甚麼的認知對象？是「眼識」的認知對象，是嗎？ 是「眼識」的對境，因為每種智慧都有對境的。般若的對境是甚麼呢？ 般若所了知的對象，就是真如。即是宇宙的實在，即是諸法實相，所以叫「真如」的「境」，叫諸法實相的境，叫做實相般若，實相般若是真如來的。由於是真如的對境緣故。

般若，真真正正般若智慧，又是觀照般若，因為般若起用的，用就是觀照。觀照是認知的意思，認知是普通的，有煩惱、有形有相的，所以叫認知這樣東西，所以我見到甚麼、我聽聞甚麼、我嚐到甚麼，即是見、聞、覺、知，天台宗最喜歡講，見、聞、覺、知是用來的。般若的用就不用知的概念，是用一個很特別的詞語叫做……為何觀照不起「相」？直接了解存在的本身而不起執的，是無形相的，那個了知就叫做「觀照」，好似鏡那樣照出來，前面有一朵花，鏡可以如實地將花的形態照出來，花是黃花，鏡是如實地反映黃色出去。一個鏡，用鏡的比喻，鏡是能夠觀照外物的作用，般若智一樣，般若智這個純客觀，即是了解純客觀的境，想那樣外在是怎樣，它是如實地照出那個存在出來。所以用那個觀照，所以《心經》裏頭講的是甚麼？「觀

自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，是照字，由於它的作用是照，好似鏡那樣照出來，如實照，鏡都是比喻來的。鏡實際上就不能夠百分之一百如實地把境的樣貌照出來。怎樣？ 鏡可能有些是黃色的底子，有些是綠色的底子；有些是甚麼？ 是灰色的底子，有些是藍色底子。是不多不少將外境的顏色是改變了，是嗎？那個形態都改變了，那個很大的物體，在鏡裏面是很小的都可以；很小的物體在鏡裏放到很大都可以，怎樣如實？ 所以比喻而已，事實大家不能夠執死它，鏡是能夠觀照作用，鏡是無觀照作用，不過透過鏡這種作用去比喻般若智有一種照的作用，是把外物如實地反映出來。

我們就利用這個比喻，去比喻般若智慧有種「照」的作用，有觀照作用。所以真正的般若智就只是「觀照般若」，這種才是智慧，其他都不是「觀照般若」，不是真正的般若智。我們經常說讀經，「經」就是甚麼？ 是「文字般若」來的，更加是一本經書，講義、講義都是般若，不過是「文字般若」。為何？ 因為般若的典籍，典籍可以把般若那個智慧、那個本質、它的作用介紹給你知道，你透過文字了解甚麼叫做「般若」了。所以那些文字，譬如《般若心經》的文字、《般若波羅蜜多心經》這些文字、這些經文呢？ 這些典籍就叫做「文字般若」。

那麼三個概念其實只得一個是真正的般若，真正的般若是「觀照般若」。於是那個《般若波羅蜜多心經》的般若的題目就解釋了，即是解釋了「般若」這個概念，關於般若概念有甚麼問題呢？現在我們停一停先，現在你對「般若」應該明白多一些。座上無問題，好了，繼續講下面了。「波羅蜜多」，pāramitā，「波羅蜜多」是音譯，即是 pāramitā 這個字是「波羅蜜多」，但是好似不相應，這個 pā 譯作波，那個 ra 譯作羅，不是不對的，「蜜」叫做 mi，相似了，那個「多」譯作 tā，叫「多」。連 a 音(鴉)變了 a 音(柯)，為何？ 因為這個是古人的譯法，中古音，是三國到隋唐後都是這樣的譯法。因為語言是隨著時代、隨著地域改變的，那麼就用現在的地域，用現在這個時代去看回古代譯，譯音譯就不相應的，但是它那個時候是相應，即是這個是唐代的譯文來的，玄奘是唐代人，是唐太宗時候的人，唐太宗時候，pāramitā，「波羅蜜多」是相近似，是音譯。音譯是表示甚麼呢？ 音譯到底，意譯裏面叫做

「到彼岸」的意思，「到彼岸」，所以有時候用一個字譯都可以的，叫做「度」，譬如我們說在龍樹菩薩有本論叫做《大智度論》，是嗎？《大智度論》的智就知道了，般若來的，般若智，「度論」的「度」原來就是「波羅蜜多」。於是《大智度論》，「智度」就是「般若波羅蜜多」，「智」字就是般若，那個「度」就是波羅蜜多，為何會「度」？因為到彼岸，「到彼岸」這個詞彙，就可以用一個詞語譯，用一個渡，「渡」即是三點水的渡，即是渡河的「渡」，即是由此岸渡過一條河流到彼岸去。「此岸」是有漏的世界，「彼岸」是涅槃解脫、無漏的世界。那麼就由此岸到彼岸去，這樣叫做「渡」。

「大」字何解呢？《大智度論》的「大」是《大品般若》，「論」是解釋，即是解釋《大品般若經》那本著作就叫做《大智度論》。原來《大智度論》前面的「智度」就是「般若波羅蜜多」。那麼 pāramitā 這個字就分開兩部份的，第一部份，pāra，pāra 這個字就代表「彼岸」，後面部份 mitā 這個字，就代表「到達」的意思，將兩個合起來就叫做「到彼岸」。應該順著譯，就是「彼岸到」，即是「彼岸」在前面，「到」在後面。為何那麼有趣呢？因為那個在印度人講說話，那個動詞可以在後面，那個名詞可在前面都可以。不只是梵文是這樣，日文都很多，是嗎？動詞在後面，最後是動詞，甚麼て，動詞在後面，前面將那些主語、賓語、謂語全部講完，講出來，最後，動詞最後才講。那麼梵文都可以這樣，即是前面那部份，是名詞來的，後面講及那些名字，「彼岸」怎樣？到了，那麼照直譯就是「彼岸到」，但是「彼岸到」這個譯法不適合我們漢語那個文法、語法，那麼所以鳩摩羅什（344–413）為了配合漢語那個習慣，將它倒轉譯，譯作「到彼岸」，不止鳩摩羅什，其他的法師都是，將它譯作到彼岸，將「岸」調轉它，譯作漢語「到彼岸」那樣。那麼「波羅蜜多」就是音譯，到彼岸或者簡單叫做「度」，簡單「度」就叫做意譯。

為何有音譯呢？為何有意譯呢？那是有很多問題，我們就在這處就不處理了。那麼真的研究就研究玄奘法師的「五不翻」，即是有五種情況，不會將它意譯的，一定用音譯的，原因是這樣。其他一個原因就是我們漢語裏面無這個詞，梵文有這個詞彙，那就不意譯，這樣就音譯。這個詞彙，漢文是無的，在漢語裏面並無「到彼岸」

一個這樣的詞。無這個意思的時候，那就不應該用很多文字去譯它，不如音譯了，就用「波羅蜜多」。由這樣的緣故，《多心經》是不對的，因為「多」字是波羅蜜多的詞彙，不能夠取最後的字去修飾下面，這是不對的，應該是《般若心經》或者整個都讀，《般若波羅蜜多心經》。有些人，有些譯本是不譯那個「多」字，是「波羅蜜」，因為「多」字是 tā 音尾，但是有些人就費事（懶得）譯音尾。給一些資料你們，即是「波羅蜜多」，即是「到彼岸」。那麼再問了，「此岸」、「彼岸」是甚麼意思呢？剛才我已經簡單講了，這個是不需要太詳細講了，「此岸」就是流轉生死的輪迴過程，普通眾生就在此岸，因為他們要輪迴生死，因為今生造惡業、造善業，就會六道輪迴的，那麼就叫做「此岸」了。「彼岸」，就是剛才我講了，是涅槃解脱了，為何涅槃解脱才可以覺？「彼岸」就比喻涅槃，涅槃就是從消極講，消極是講菩提，「菩提」是覺，即是涅槃與菩提，加起來就是彼岸。

因為你真的要得到涅槃的時候，你才要「覺」，覺悟到宇宙人生的實相。即是了解整個生命是怎樣，整個宇宙是怎樣的，所以先有覺性，才有覺悟，有了菩提，菩提就是覺悟了。「涅槃」就是解脱，「涅槃」加上那個「菩提」就是到彼岸。即是你成佛，因為有圓滿的菩提和圓滿的涅槃，你已經到了彼岸。但是到彼岸不一定成佛的，有些小乘人他們未得到這個大涅槃、大菩提。但是他都可以到彼岸，就是怎樣呢？他們只是證得涅槃的某一種，這個涅槃就是「無餘依涅槃」，及「有餘依涅槃」，那樣都叫做「到彼岸」。那麼智慧就不高了，智慧最圓滿一定要大菩提，菩提是智慧來的，是「覺」來的，是完整的「覺」。

小乘人的「覺」就不得圓滿，「分證」這個菩提，不是這個「滿證」，「滿」就是圓滿。佛就是圓滿證得菩提。而小乘人的阿羅漢、辟支佛就是部份的菩提，怎樣的部份呢？ 佛所證的菩提是將兩種東西徹底剷除，一種是「我執」，第二種是「法執」，「我、法」二執都要銷毀，無了執著的。而小乘的阿羅漢，他的「我執」徹底銷毀，不會執靈魂的，「法執」部份銷毀便可以了，不需要全部銷毀。比較來講，它就無那麼圓滿了，無圓滿，但是我們輪迴生死，不是由於我們的智慧有問題，是由於你有煩惱、有我執，你造業的，阿羅漢不會再造業，他不會再有惑，「惑」即是煩惱

去刺激他造業，無了惑，就無造業；不造業，就不會輪迴了，不會輪迴，他就得涅槃。他就得到涅槃境界，所以他都可以到彼岸。所以彼岸不一定是佛到，三類眾生可以到。佛本身圓滿證得，阿羅漢、辟支佛是不圓滿，一樣可以到彼岸，他不圓滿，只是他的智慧不圓滿，他的道德修養是圓滿，智慧是不及，道德修養是圓滿的，無煩惱的、無我執相應，所以他可以超越三界，即是欲界、色界、無色界，所以他都叫「到彼岸」。剛才我講了兩個概念，叫做「有餘依涅槃」和「無餘依涅槃」，這樣我要簡單作一個介紹。

所謂「涅槃」，根據唯識講是有四種涅槃的，一種叫做「自性涅槃」、第二種叫做「有餘依涅槃」，第三種叫做「無餘依涅槃」、第四種叫做「無住涅槃」。我先講第一個「自性涅槃」，「自性涅槃」，座上各位是有的，我已經是「自性涅槃」，你們都是「自性涅槃」，因為「自性涅槃」。甚麼叫做「涅槃」？涅槃是一切煩惱寂滅的境界，宇宙的實體本來就無煩惱，本來就涅槃，本身就是涅槃，所以真如自體叫做「自性涅槃」，即是這個「自性涅槃」，「自性」是代表真如的實性，真如實性本身就是不與煩惱相應的。一切煩惱惑業都會息的，它便是涅槃。所有眾生都有的，佛與眾生是每個人都有個真如實性。這個真如實性，譬如有些人叫做實的心性，於是「心、佛、眾生，三無差別」就是這樣看了。

即是我們的真如實性，與佛的真如實性，甚至小乘的阿羅漢，辟支佛的真如實性，是完全無異無別的，一樣的。並不是佛的真如實性是清淨一點，我們的真如實性就是污濁一點的，並無此理。猶之乎河水的水是 H2O 來的，井水的水又是 H2O，那個溝渠的水是臭的、有蚊蚋生出來都是 H2O。污穢的東西不關水事，是其他雜質加下去，那麼真如實性本身是「自性涅槃的」。是所有眾生都有，不但眾生有，桌子都有，那張桌子都是以真如為體，即是宇宙的實在。那個真如實體的真如怎樣證？由般若智去證得，無般若智，只是望那個形相，是不能夠了解真如本身，是被那些相迷惑了我們，是不能夠透過相，在相之外，「見諸相非相」，如果你能夠見「諸相非相」呢，「則見如來」，在《金剛經》說，是嗎？ 是透過各種形相，不會被各種形相迷惑，而直入了覺那個真如的自體。你就是跟佛一樣，你就是如來一樣，「則見如來」

的「如來」就是真如實性。你便證會真如實性，好像佛證會真如實性一樣，所以「自性涅槃」是宇宙萬有的「體」來的。

凡夫與佛是同一的，不過凡夫就未證到，佛就證到。阿羅漢又證到，辟支佛又證到，那麼凡夫就不證得。不證得的原因，就是般若智起不得，未起用。剛才講了，般若智所了解的境就是真如，就是諸法實相。你無般若智又怎能證境呢？ 所以就證不到了。這樣就是「自性涅槃」，所有眾生、所有存在、一切法的體都是「自性涅槃」，每個人都有。第二種叫做「有餘依涅槃」，小乘人修那個「四聖諦」法，即是「苦、集、滅、道」，修這個「四聖諦」法，能夠知道生命是苦的，能夠將「集」，即是「煩惱、業」，能夠將它斷除，怎樣才斷除？修「八正道」斷除，又透過修道，最後證得真如，叫做「證滅」，「滅」字就是涅槃了，就能證得涅槃、證得真如了，這樣他得到的境界就叫做「有餘依涅槃」境界，就入涅槃的，那個涅槃……即是你證得的時候，最後要怎樣呢？ 最後要將煩惱剷除光的。

但是就分開四個階位，由初果、二果、三果、四果，透過……初果叫做，另外有名稱的，叫「預流果」；二果叫做「一來果」、三果叫「不還果」、四果是「阿羅漢果」，那麼經過四個階位，到阿羅漢果，即是最後的階位的時候，他就真正能夠證得「自性涅槃」。我們有「自性涅槃」，但是不證得，菩薩就證得，證得的時候，但是還有一個身體，殘餘身體，身體由過去業招引的。這個身體會敗壞，這個身體會引致我們墮落的，這個身體仍然存在，所以他仍然有殘餘身體，叫有殘餘的身體做生命的所依，那麼所以叫「有餘依」，所以這個涅槃叫「有餘依涅槃」。我們就證不到，這個是聖者，聖者才能夠證得。八聖，八種聖者才能夠證得，我們就未到這個境界。那麼我們體就只是「自性涅槃」，但證不到這個「自性涅槃」。而那些有餘依涅槃的人才能證得「自性涅槃」，這類眾生就是聖者。那麼就第三種涅槃叫做「無餘依涅槃」，就是那些聖者，就是我剛才講過那些阿羅漢、辟支佛這類的眾生，他的殘餘所依的身體，是由過去業所招引的，業就是會有生有滅的，業不是永恆存在，它酬果的時候，它酬果了的時候它就滅了。那麼你有很多業，過去造了很多業，它酬了現在的果的時候就滅了，滅了就無力量再支持你的殘餘身體。於是你會死亡，死亡，你的身

體死亡，但是你涅槃境界的精神不死亡的。那時候你所得的殘餘身體的境界無了，而你能夠證得真如的時候，你的小生命與宇宙的大生命是合而為一。

合而為一的時候，即是小我與大我合而為一，那個時候就叫做「無餘依涅槃」，「無餘依涅槃」就是無殘餘身體做你生命的所依，即是將來無形相，即是那個真如體無形相。你將你的生命與真如體互相契合了在一起，叫它做「無餘依涅槃」。但是亦不是所有阿羅漢和辟支佛入這個「無餘依涅槃」。佛不入的，有一些有大悲心的眾生，他是證得阿羅漢果，又證得辟支佛果，但是有悲憫眾生，是不捨眾生，不能夠捨離眾生，於是他就用願使到他們仍然有生命體，仍然可以有一個物質性的身體，即是「色蘊、想蘊、受蘊、行蘊、識蘊」，有五蘊身體，這個生命就不是由「業」所感生的，是靠「願」所生的。他真的有個大願，他就一樣有一個身體，那些眾生就不入那個「無餘依涅槃」了。我們的身體就叫做「分段生死」，是嗎？他的身體是「變易生死」，他都「變易」的，因為一切有為法都變易的。

那他的身體都有生死，是變易生死，是由「願」所支持他存在。我們那個是由於過去的業，善、惡業招引，有分段生死，不同的。生死有「分段生死」、有「變易生死」差異。「無餘依涅槃」是一般小乘人入；但是那些迴小向大、有大悲心的人就不取這個「無餘依涅槃」，所以大乘人不入「無餘依涅槃」，小乘人才入。那麼大乘人入甚麼涅槃？他們都有涅槃，因為「自性涅槃」是本來有的，是「無住涅槃」。大乘菩薩，即是菩提薩埵，菩薩的意義，即菩提是覺，剛才講了，那個「薩埵」，bodhi-sattva，這個 sattva 就是一個「薩埵」。sattva 這個「薩埵」就是有情的意思，即是他仍然是普通的有情，未得到圓滿證得那個菩提的。這樣叫做「菩提薩埵」，他仍然是「覺有情」。這個有情是追求大覺的，這叫「菩提」。

他是精進地、勤奮地去追求那個般若，追求那個「阿耨多羅三藐三菩」提，即是你發了大心，發了一個「阿耨多羅三藐三菩提」的心，希望自己能夠證得無上正等正覺的心，這個眾生就叫做「菩提薩埵」，簡稱叫「菩薩」。大乘的菩薩要利他為主的，自利要加以利他，即如這個儒家思想，要「成己成物」。「成己」者即是「成

物」也，不只是個人解脫，要所有眾生都解脫，有這樣的大願。所以那個地藏菩薩說「地獄不空，誓不成佛」。他有這樣的願，「地獄不空，誓不成佛」，地獄怎樣空呢？ 即是永遠不成佛，他即是永遠不成佛，即是永遠不入涅槃。他永遠不入涅槃的時候，叫做「不住在生死」，不住在涅槃，那樣叫做「無住涅槃」，意思是這樣。

這些眾生修行的時候，要度眾生，修行度生，「生」字是眾生。這樣由初地到十地圓滿的時候，所得的就是這個「大菩提」了，得大菩提果了。「大菩提」是佛，十地修行圓滿是修大菩提，佛的智慧，大覺的意思，菩提就覺，大覺的時候，因為普度眾生，他不住在「無餘涅槃」裏面，但是他本身是恆住在「自性涅槃」裏面，即是行、住、坐、臥都在證涅槃的，涅槃是在證真如，在證諸法實相，即是行、住、坐、臥、般若智都在起。在起菩提智的，因為在起般若智的時候就經常證得涅槃、經常證得諸法實相、經常證得真如。

所以他不用入涅槃他都能夠證得那個「諸法實相」，這類眾生。但是他們亦都不需要流轉生死，所以就不住於生死。即是「無住」是兩種東西，〔第一〕就不住於生死，第二不住於涅槃，叫做處於無住涅槃的境界，這個佛就是這樣。佛就是不入涅槃、不入那個……他有涅槃，涅槃是經常證「自性涅槃」，是「不住生死」與「不住涅槃」，那麼就叫做「無住涅槃」。「無住涅槃」是「不住於生死」與不住於這個「無餘依涅」槃的意思。他不住涅槃，不是不住「自性涅槃」，是不住「無餘依涅槃」而已，這處要講清楚它。

他一方面無住，無住是兩種東西，一種就是無住於生死，因為他是大智慧。第二，不住於「無餘依涅槃」。因為他有大悲心，所以他不入「無餘依涅槃」，這樣叫做「無住涅槃」。他本身涅槃的，怎解？因為他本身行住坐臥是在證那個「自性涅槃」，這樣是第一個涅槃。我們了解了這點，是那麼多重意義。那麼我剛才就講「波羅蜜多」就是到彼岸了，即是由流轉生死的「此岸」，過渡到這個涅槃解脫境界的「彼岸」。到解脫涅槃的彼岸，就變了是三種眾生。意思即是三種聖者。一種就住在「無住涅槃」，他是住在「無住涅槃」，這種是佛的境界，他在彼岸。「無住涅槃」

都是彼岸，因為他不流轉生死，已經是彼岸。第二種就是聲聞乘的眾生，他們就是得到「有餘依涅槃」和「無餘依涅槃」，那麼他們都不流轉生死了，所以他們又叫「到彼岸」。第三種眾生，他們不需要聽佛說法的，他自己觀察宇宙萬有，花飛葉落，人生是無常的；宇宙一切現象都無常的；這樣來到開悟。那些眾生就叫做「辟支佛」，辟支佛就仍然可以得到「有餘依涅槃」和「無餘依涅槃」。那麼「有餘依涅槃」與「無餘依涅槃」境界的眾生是不再輪迴生死。

其餘的二姓，即是住那個「有餘依涅槃」和「無餘依涅槃」，就是次等少少。但是次等少少他們都是涅槃的，他們不流轉生死，他們的生命再無痛苦，都是好的，都是難得的，合起來就叫做「到彼岸」了。這個就是「彼岸」了，到彼岸。再解釋，再解釋那個到彼岸，這個詞彙是比喻來的。比喻修行者，他說渡此生死流轉之航到達大菩提、大涅槃的彼岸，就叫做「到彼岸」，這個從大乘講。小乘就是我剛才講小乘是證得「無餘依涅槃」，都叫「到彼岸」。那麼簡單叫做「度」，意思是比喻來的，就不是真的渡河的，不是真的渡河，但是因為表達方法可以用比喻表達的。在佛教經典當中，就很喜歡用比喻，由流轉生死到修行證得涅槃的境界，用一個比喻

就叫做「到彼岸」的比喻，意思是這樣的。那你會問了，由「此岸」的流轉生死到「彼岸」那個涅槃境界，那麼有甚麼方法呢？ 這個很重要，這個方法，根據《大般若經》和一切般若經論的資料，就有六種方法的。那種方法叫做「六度」，叫「六波羅蜜多」，「波羅蜜多」就是到彼岸，即是「六波羅蜜多」，即是有六種方法是可以到彼岸的。六種方法，今晚應該介紹完六種，所以叫「六度」了。「六度」不是六道輪迴的「六道」，六道輪迴的「道」是道路的「道」，是嗎？這個「渡」是三點水的「渡」，不過不要三點水，因為古字是通的，有三點水與無三點水是一樣的，古字有假借字可以的，就不能夠寫道路的「道」，道路的「道」就變成六道輪迴，就不是到彼岸了。那這六種方法，六種「波羅蜜多」。那六種「波羅蜜多」的時候，簡稱叫做六種，其實它攝了一切善行，「六波羅蜜多」的時候，是攝了一切善行，所以又叫做「六度萬行」，是一切善行，「萬」不是一定萬千種，「萬」即是完整的意思，完整的一切善行都可以用六種、六個範疇將它統攝起來的，那麼簡稱叫做「六度萬

行」。「六度萬行」的第一度叫做「布施波羅蜜多」，「布施」叫做檀那(dāna)，梵文我不再講了。布施即是你想得到由此岸，流轉生命的此岸過渡到解脱涅槃的彼岸，第一種修行的方式，就是要布施，布施，甚麼叫做「布施」？ 即是施捨給別人，一般是我們給錢別人，不只是的，看看大乘講的布施，不只是給予金錢的，是有三種布施，第一種是財施，這個即是用食物、用用具、用金錢去周濟人了，就是濟人以財物，第一種。譬如我出家，我都要有人周濟我，因為舊時在印度的比丘、比丘尼，他們是要乞食的，乞食的時候，我怎樣財施呢？ 我又不可以儲錢財的，因為我要守戒律，我不能夠有錢的，無私有財產。

我不可以布施，我便永遠不能夠入涅槃。永遠不得解脱，是嗎？ 那麼又不是，布施有多種，除了財施之外，那個比丘可以給予「法施」，「法」是知識教法，那麼就把他自己所得的佛法、所了解的佛法為人解説，不一定要佛法，你可以懂得怎樣去疏導交通的方法，我就打電話去交資會，那都是布施，都是法施，一般知識都可以的，就不只是佛法的，這些叫做「法施」。所以我出家，我無錢、我很窮，窮光蛋，一樣可以布施的，布施那些法施。否則的時候，如果你念佛，生西方極樂世界，那你都無錢賺，怎樣施呢？你用法施，為人説法、幫人理解道理，一樣可以布施。不一定要給予金錢給人的，法施了。

第三，叫做無畏施，「無畏」即是當人們有恐懼、有恐怖、有苦難的時候，你解除人們的苦難，你就解除人們的恐懼，安慰人們等等，使到別人不要驚懼，這樣都是布施，這樣叫「無畏施」。於是布施有三種，你是出家人，你可以用無畏施，使到人們不恐懼；知道真理是怎樣，教人念佛的，這樣的時候就是無畏施了。這個就是一種方式，到彼岸的方法之一。可不可以單靠布施，可以得到到彼岸？ 可不可以？不可以，一定要配合其他，只是單靠布施是不能夠到彼岸，你可以得到福報。即是來生可以生天，如果你生而為人的時候，很有智慧，你很富貴，因為富貴是福來的，透過布施可以得，但不能夠到彼岸。即是換句説話，你都要輪迴生死，受完福報，你又要看看你今生造化怎樣了。今生是善的時候，你來生又再有福報，如果今生做惡事，一樣落地獄的。所以只是靠布施不能夠到彼岸的。第二就是持戒，大家知道，出家人持

戒，就是「持戒波羅蜜多」，即是你要離惡修善，淨化身心，透過這個方法去到彼岸，只是持戒都不能夠的，不過是一種方式之一，即是要配合的，配合的。持戒是甚麼戒呢？那麼一共有……大乘有「三聚淨戒」，第一種是「律儀戒」，即是在家你守五戒，修十善；你出家，你比丘就修比丘戒，比丘尼修比丘尼戒，那麼這個就是「律儀戒」。第二種就是「攝善法戒」，即是一切善行你都要做的，為了你要到彼岸，修一切善行。包括無數的一切善行，無所不包，修持了，親近你的善友；你敬侍你的師長、你勤行止觀等等，都叫做這個「攝善法戒」。「攝善法戒」有兩個原則，別人有做善行，你應該隨喜讚嘆，這個很難的，你不要以為口講，別人有成就，你替他高興。這個是其中一個很重要的「攝善法戒」原則。

第二，自己有善行，就不要驕傲，是將它迴向這個菩提。一切善行不是求福報，是求最高的菩提，最高的覺，菩提即「覺」，剛才講了，這樣你的行為就能夠攝善，能夠守這條戒，「攝善法戒」。「攝善法戒」可能是自利，是嗎？亦都可能利他，包括自利利他。但是大乘很重視利他的，所以有一聚，這處不是一條戒，是一堆戒，是一堆、是一組。第三組戒，叫做「饒益有情戒」，對有情、對社會、對國家、對民族，乃至對其他一切存在的眾生，都盡量給予益處他，做有益的事，恭行實踐，不要違法，這樣就叫「饒益有情」。但現在的人都很不錯，在「饒益有情」的方面，譬如我們（遇）到老虎，不會打死牠的，被保護的動物，「饒益有情」。（遇到）大蟒蛇，不會打死牠的，「饒益有情」，由牠們自己好好地生活。中國姜子牙坐五不像，絕種了，於是做一個地方，這個地方只是給牠們生長的，「饒益有情」。以前的人，民初的人是來得有慈悲的，文明的社會是不錯的。

守這些戒，這叫做「持戒波羅蜜多」。即是「持戒波羅蜜多」的意思，透過持戒你將來可以到彼岸。「布施波羅蜜多」可以即是透過布施的善行，將來你可以得到「波羅蜜多」，將來可以到後岸。將來的，不是現在，這個講了。那麼持戒可不可以單靠它可以得到「波羅蜜多」，可以到彼岸？不可以，單靠它是不可以到彼岸的，他可以修福，但不可以單靠這個到彼岸。第三種叫做「忍辱波羅蜜多」，但是這個譯法是不對的，那麼唯識家改譯第二名稱叫做「安忍波羅蜜多」，「安忍」，這個「羼

提」，kṣānti-pāramitā，即是修養忍耐、克服困難，這個方法就到彼岸。那麼有三種安忍，第一種叫做「忍辱」的意思，「耐怨害忍」，即是別人對你怨恨、別人又殘害你、又對你不住，你又忍受得他，不會報復的，這個是「耐怨害忍」。第二種難做一些了，叫做「安受苦忍」，譬如你修菩薩道，你遇到困難，你又安受那些困難的時候，就慢慢克服那些困難，就不會被貧、病、窮、寒、暑、熱等等使到你退轉的，這樣是安忍的，是重要一點，無人羞辱你，那麼不需要忍辱。安忍，安住其心在這個正道之上，不會背離的。所以第二種就叫做「安受苦忍」。

第三種亦都是難做一點，叫做「諦察法忍」，「諦」是審慎思維，深入思維，叫做「諦」；「察」即是審察，即是對於真理能夠審察思維的耐性，有這樣的耐性。「審察思維」有甚麼耐性？讀經，很難讀《心經》，就這樣讀一百次，都不知道怎解的，有很多注疏的，《大般若經》有六百卷，太多，怎樣搞呢？ 需要安忍你的心，所以有「安忍波羅蜜多」，尤其是下面那個，「諦察法忍」。譬如我們的講座那麼單調、那麼多新的名字，大家都能夠安心坐在這處，去聆聽、思維，那就達到這個修行，「諦察法忍」的時候，要忍耐的，要忍耐的，我說話你又不能講，是嗎？ 你的嘴巴要閉上，那就是「諦察法忍」的這種修行，它是屬於「安忍波羅蜜多」。如果只是靠「安忍波羅蜜多」，亦都不能夠到彼岸，都要配合其他的。接著就是第四種了，精進，「精進波羅蜜多」，你要對向大涅槃、大菩提，去策勵自己修行，將來到彼岸，這樣叫做「精進波羅蜜多」。

第五種叫「靜慮」了，靜慮，我們叫修禪定了。那麼靜慮是甚麼呢？ 靜慮的意思就是他「寂靜思慮」的意思，「靜慮」這個字是寂靜，寂靜是定來的，是透過修定，能夠攝持其心，使到心不要散亂出去，那麼你才有能力思慮事情。如果不能夠攝持你的心、不能夠「住心一處」的時候，你的心都是散亂了，你散亂的時候就不能夠思維。你可能想東西不集中，讀書都不能夠集中，怎樣讀書？ 看一篇文章都看不來，心一直想東西。一定要修止觀，這個「靜慮波羅蜜多」是修止觀。由於你能夠靜慮，即是寂靜思慮，將來引發一些效果，引發甚麼？引發般若智慧出來，剛才我說般若智慧我們無，無，那麼怎樣有呢？ 修止觀，修止觀就是靜慮，透過修止，就能夠

觀想佛給予你的教法，你的智慧，你降伏了你的煩惱，你的智慧就起了。好似一把秤，煩惱降伏幾多，智慧就增長幾多，所有煩惱降伏了，般若智就起用，那就要透過這個止觀，那麼即是斷煩惱，將來就可以證真如，就成大菩提、大涅槃，可以到彼岸。

那麼靜慮本身不能夠證真如，靜慮本身不能夠得這個大菩提的，是將來的事，我們的重點就是甚麼？ 引發這些智慧，它不是智慧的，它不是般若，它可以引發般若。猶之乎你就去學車，你去模擬學車，是嗎？ 你模擬學車的時候，你不能夠在模擬室裏面，學完之後就駕駛車輛，給你牌照，這是不可以的。還要上街實地駕駛，一樣的。你在模擬室裏面就是培養你駕駛的能力，並不是駕駛，不是駕駛來的。「靜慮波羅蜜多」的時候，只是培養你的心性集中思維，將來引發這種般若智慧。般若智慧才能證得涅槃，般若智慧才能夠得到這個大菩提的。本身不是的，它本身不是真正能夠有般若的，它不是般若來的。最後一種了，就是真的「般若波羅蜜多」，這種就是「智度」了，真的叫「智度」，prajñā-pāramitā。就是上述五種，「般若波羅蜜多」的修行目的，就是想去引發這種智慧，引發般若智慧。為何引發般若智慧？ 因為透過你的般若智慧，可以得到佛果。

所以般若有一個名稱叫諸佛之母。即一是你不想成佛，你成佛就一定要培養般若智慧，所以這個般若智慧使到你能夠證佛果。佛果，能夠成佛，就有三種聖者能夠到彼岸，既然有般若能夠證得佛果了，所以你一定能夠到彼岸，所以叫般若是一種「波羅蜜多」來的。那麼「六波羅蜜多」真正能夠到彼岸，是哪一種「波羅蜜多」呢？那麼就是「般若波羅蜜多」，才真真正正能夠到彼岸，其餘那五種「波羅蜜多」都是輔助，是客體來的，是輔助。這個「般若波羅蜜多」才是主因，上面是緣來的。如果唯識講是增上緣來的，主因真正能夠使到你能夠到彼岸，真正能夠降伏煩惱、真正能夠證得真如實相、真正能夠證得諸法實相、真正能夠到彼岸，就是這個「般若」。這個般若智慧了。般若智慧能夠使到你真正到彼岸的，所以叫這種智慧做「般若波羅蜜多」。那麼我們的經題就是甚麼？《般若波羅蜜多心經》，即是講及「般若波羅蜜多」這種智慧的時候，有很多範圍、很廣闊的，我們就取這個「心」，即是「精

華」，就把精華地方能夠講出來。因為佛所說的，所以叫做甚麼？ 經，佛說的就是經。所以佛說這二百六十字的這本經，是一種精華來的，是講及到「般若波羅蜜多」的內容。所以名稱就叫做《般若波羅蜜多心經》了。至於般若智怎樣起呢？我剛才講，我計劃在下個禮拜介紹，即是這個部份。

如何修得般若智，那要等到下次再講。座上有甚麼問題？ 我剛才講得不清晰的，我們可以來一個簡單討論，還有多久時間？五分鐘左右，好了，五分鐘左右。有沒有？ 如果無，我們下個禮……李先生：是？ 呂先生……聽眾：李先生，剛才你講到小乘無餘依（涅槃），即是他有小我入大我。李先生：是的。聽眾：如果這個講法會否跟印度的梵我有多相似？ 第二，因為我們眾生本來有自性、有佛性，所以無所謂入……李先生：好了，至於小乘所講那個得到「無餘依涅槃」的時候，說無了殘餘的身體，我們灰身滅智了，但是灰身滅智真正那個情況是怎樣？經論無講的，我們說他由小我入大我，是一般人的猜測，在經文裏面的時候，我們讀《雜阿含經》無清楚講。如果這樣，為何我們會……那個般若智使到你入那個「無餘依涅槃」的時候，就由小我與大我相應，原因就是如果不是這樣的時候，在大乘思想看，就斷滅、斷滅，是嗎？ 因為有生命，突然無了生命？ 就違反了大乘的精神，那大乘精神講我們的生命無可能由有變零。科學家都說不可以。

以前說物質不滅，我們現在不講物質不滅，但是物質可以變做能量，能量的翻轉變了物質，能不能夠？ 暫時不知道，生命不可能由存在突然間變做不存在，因為佛法裏頭經常講不要墮入「邊見」，是嗎？ 有的一邊、無的一邊，所以那些證得「無餘依涅槃」的時候，那個生命應該不會斷的，不會這樣、不會斷。不會斷的時候，因為他經常證真如，那他的生命應該跟真如的境界一直相應，這個是從我們推知，並不是說在經律文裏面有寫明，是有小我、大我。小我、大我的概念都是現代人的概念，都不是古代人的概念，佛經無講，根本佛經是破「我」。就是現代人的術語來到推測小乘的生命不是完全等於零、不是存在等於不存在，他不應該斷滅的。至於「入」字是比喻詞，不是真的是由這個瓶子的地方，放落去瓶子裏面，一個比喻而已，就不執著他實在入。入都等於不入，在證是是比喻那些不能入、不能證真如的人，我現在在

證了。那個入是證入，並不是由此到彼的入。這處是因為剛才講小乘的經裏面，即是……甚至基本佛教經典裏面無講清楚，但是又不擅於用「梵我一體」的概念去解釋。如果你真的要解釋的時候，就有一個假設，假設就是甚麼？ 那個梵就是真如，那個自性，因為我那個自性就等於那個生命體，那就是假設。那麼徹底講就不是一樣，為何？ 因為梵是宇宙實相，勉強可以跟真如相應是一樣，但是佛家不講「自性」，不是不講那個「神我」；即是不講「我」，是「無我」的，又不能夠說我們涅槃之後的生命體就等於這個「神我」，是不可以，這樣就不可以。那麼就與外道所講，即是印度傳統所講，是「梵我一如」的時候的境界，是否完全相等呢？ 那我就不敢接受，我就說不是。不是的地方就是因為佛教不講「神我」，不講「神我」，就不能夠將「神我」入真如一體，這個解釋。解釋佛教，那麼就不方便，不是幾好。所以我就不接受這種講法。好了，再見了。下個禮拜見。

-完-