

## 《 心 經 》

## 第二講



我們上一次是在講第二節，即是「題解」的這部份，「題解」就是解釋經題，即是《般若波羅蜜多心經》的題義。我們上一回、上一個禮拜六就解釋「般若波羅蜜多」這個經題，就先講了甚麼叫「波羅蜜多」，不是！是先解釋甚麼叫做「般若」，「般若」是智慧，這些智慧是無漏智慧，然後解釋「波羅蜜多」。「波羅蜜多」有六種，即是「布施般若波羅蜜多、持戒般若波羅蜜多」等等，直至第六種，我們叫它做「般若波羅蜜多」。我們解釋完的時候，現在就繼續處理一個問題，那些「般若波羅蜜多」怎樣生起？我們最後講就是講這裡，最後解釋到這一節，就是「般若波羅蜜多」這個詞彙。我們上一課就講完了，這個詞彙（「般若波羅蜜多」）是「諸佛之母」。所有的「波羅蜜多」都是為成就「般若波羅蜜多」而修行。今日應該繼續處理就是解釋「般若波羅蜜多」當中的B項，即是怎樣修得這個般若智。

般若智，它本身就是般若智，它的作用就是「波羅蜜多」，作用使到你到彼岸。離開此岸，到彼岸。我們講「般若波羅蜜多」的時候，是指它的作用。「般若」就是智慧，那些般若的智慧足以使人由流轉生死的此岸，得到涅槃解脫、到達涅槃解脫的彼岸。所以這種作用、這種修行就叫做「般若波羅蜜多」了，即是透過般若智，可以從此岸到彼岸的意思。智慧那麼重要，怎樣才能夠修得這種智慧？這裡，我就過程作一個簡單的轉述。第一，如果你成就佛的境界，佛果，那就需要兩種的資糧，兩種資益他的生命，由此岸到彼岸的糧食。因為此岸到彼岸是很長遠的一個旅程來的。這樣長遠的旅程，需要〔有糧食〕資益你生命的，資益你生命的那些東西就叫做「資糧」，資益你生命的糧食。

資益的糧食有很多的，簡略來講是兩大類，一類叫做「福德資糧」，先使你不墮落地獄，譬如你在餓鬼道、你在畜生道、地獄道無法修行，因為太苦，因為他們的生命太苦，他們無閒暇去坐下去修「六波羅蜜多」，所以你一定要生在人身，人這樣的趣裏面，即是人趣，即是得人身。人身就不會太多福報，即是既不會太快樂，又不會

太痛苦，在中庸之道，恰巧有閒暇感覺到生命的痛苦，去追求解脫的，如果太好，你不用追求解脫，我當下已經在享福，我都不知道需要解脫。所以在太富之家的兒子很難教，因為何解？太好了，他生活太好，都不知道人間的痛苦事。即是好似人一樣，你生天太多福報，生活太好了，一切都是樂事、賞心樂事，你不會追求宇宙真理、不會去追求解脫，所以要有恰好的福德，你生在人間。

在「六波羅蜜多」修行當中，哪些「波羅蜜多」是使你有福德呢？這樣就一般講法就有三種，一種就是「布施」、第二種是「持戒」、第三種是「安忍」。這樣這三種、黑色這三種，特指是幫我們獲得福德資糧。哪些的修行就等於使到我們獲得智慧資糧？這樣嚴格講，般若才是真真正正的智慧，這種真正的觀照智慧叫做「般若」。至於修止觀那些，亦都是使到他增加智慧的，止觀即是靜慮、靜慮，就使到增加智慧。精進就是一方面使到增加智慧，一方面增加福德的。靜慮亦都可以使他增加福德，因為靜慮都是善的，它的活動都是善的，所以靜慮亦都可以使到增加福德。真正能夠產生福德資糧就是布施、持戒、安忍，真正能夠產生無漏智慧就是般若；那禪定、精進就是介乎兩種，都能夠產生作用。

於是換句話講，你需要成佛，你就需要修「六波羅蜜多」、「六度」，「六度」那個「度」字即是無三點水的「度」，「度」數的「度」，即是等於有三點水的那個「度」，是假借字，就不是六道輪迴的六道，不是道路的「六道」，是度數那個「六度」。於是你如果你修得到「般若波羅蜜多」的時候，你一定要六種「波羅蜜多」都要修行，只是修「般若波羅蜜多」是不可以的，修不到的，何解？因為這個「般若波羅蜜多」是無相的，我們的生命、我們的心理、心靈活動全部都有相，怎能夠產生無相呢？所以修不到，一定要從有相觀，然後引發到「無相」這種智慧產生。這樣這裡就是第一部份。第二部份就是這六種「波羅蜜多」彼此之間有否互為影響呢？答案是有的。就修前五種「波羅蜜多」，目的就是引發第六種「般若波羅蜜多」。我們簡單點講，每一種都可以產生，即是影響、能夠引發這個無漏的般若的，但是方便講可以這樣講，即是我們修「布施波羅蜜多」為方便，希望達到「持戒」做目的；因為以這個「持戒」做方便，目的是希望能夠達到「安忍」的目的；以安忍做方便，希

望達到「精進」的目的；以精進為方便，希望達到「靜慮」的目的；「靜慮」即是止觀，靜慮即是修止觀。不過這個「觀」就是甚麼？是有相觀的，即是靜慮的觀，不是等於觀照的觀，觀照的「觀」是般若來的。

這個「靜慮」即是有相的觀為方便，使到產生無相的般若智慧。所以我們講，你想得「般若波羅蜜多」，不能夠單修「般若波羅蜜多」，你需要由布施、持戒、安忍、精進、禪定做手段，然後這樣才啟發到、引發到那些無漏的、無分別的、無惑取之知的般若智慧，所以般若是無所知。中國有個很著名的思想家叫僧肇（384—414），他寫了很多篇文章，其中有一篇，叫《般若無知論》，般若是不知道的、不知道東西的，般若不知，般若有甚麼用？一般的「知」是惑取知，有相、有執著的「知」；般若是無相的，是無執著的知、是無相之知，是有別乎一般有相之知。現在你見到白色是有相；你聽見我的聲音是有相。用般若來講，你是見不到白色的；你聽不到我的聲音，你不要看小這件事，聽不見聲音、見不到顏色是最高智慧，是最高智慧。

這種智慧可以有兩種作用，上文我們講，第一，可以降伏煩惱；第二，可以證入諸法實相、真如實體。即是你可以證得涅槃的。普通的智慧不能夠證涅槃、普通的智慧不能夠降伏煩惱。這個無相之知是特別的，它無任何的形象的，無任何的概念的；這樣一種的知識是超越，這樣不是一般知識，所以僧肇就說這種智慧叫做「般若智」，是「般若無知」的智慧，無知。我們本來說「無知」是不好的東西，原來「無知」是最好，所以最不好的事，是最好的事。這個不是古人講的，是佛經裏面都是這樣的意思。這樣這個無漏智慧怎樣引發呢？無漏智慧的引發是由有漏智慧產生的，這個第三點了。用有漏智慧，記不記得甚麼叫有漏？「漏」即是煩惱，即是與貪、瞋、癡煩惱相應的那些心理活動，那些意識去引發那些無概念的、無煩惱相應的、純乎其純的、可以證體的、可以降伏煩惱的那些般若智慧。這樣就可以有引發作用，引發作用又是怎樣的？我們可以這樣講，我們說你修有漏善的智慧與有漏善的智慧，即是禪定，即是修禪定、修止觀，有漏智慧就是止觀，是有漏的、有概念的有形相的止觀，即是表示什麼？你修布施、持戒、忍辱、靜慮、精進，你這樣修行，這是有漏

的，有漏，因為這是有漏的善，因為定、修禪定，禪定是善法來的，不是惡法來的，禪有漏，雖然有漏，但它都是善，因為它是有漏的善，能破煩惱，即是破煩惱、降伏煩惱，但不能夠斷煩惱，但能降伏，降伏煩惱的時候，當一切煩惱降伏了之後，於是你的意識就沒有沉沒，「末那」是有漏，那個「末那」沉沒，於是那個無漏的「平等性智」，所有眾生、所有一切法、所有一切人都平等平等的時候，那個時候你就不執著任何東西，不執著任何東西的時候就啟發到、引發到無漏的善智產生。這個無漏善智就是般若，這個「般若」就是無漏善智。

上面有漏的善智與修禪定等都是無漏的，由有漏去啟發無漏，這樣即是善啟發善，有煩惱相應的有漏善去啟發不與煩惱相應的無漏善，所以無漏善產生了，這個是般若。產生般若的時候，般若也有兩種的，一般我們講那種，現在剛才我講的是能夠證真如的、是能夠降伏煩惱、銷毀煩惱那些，即是「般若無知」那種般若智我們就叫做「根本智」。般若智當中的根本智是無相的，無形無相的、無概念的、無惑取之知的。但是當這個證真如是靠這個根本智，當證完真如的時候，我們的般若智另外起一些有相的活動，它都是善來的。又回憶剛才你怎樣降伏煩惱，剛才你怎樣證入諸法實相的過程，就構思名言概念，有形有相的活動。

這樣，這個活動本身產生的那種智慧叫做「後得智慧」。它都是無漏的，都是善的。不過這種後得智慧是有形相的，根本智慧也是善的，又不與煩惱相應的又是無漏，但是它不起形相。為何無端要起形相？因為大乘的最終精神是要我自己得解脫之後，要所有一切眾生都得解脫。要一切眾生得到解脫的時候，你要說法度生，說法度生就要將你證得的方法去教導人，這樣需要溝通，如果溝通的時候一定要有形有相，不然怎樣溝通？因為用文字溝通，因為語言、名句文的溝通、用聲音的溝通。這些聲音、名句文、概念那些東西是有形有相。由此，般若其實也有兩種，一種就是「根本智」，無形無相、無概念的智慧在先，然後當它沉沒的時候，有形有相的智慧再起，起就「建立一切法」。根本智是破一切法的，無形無相，一切法都不立，無一法得立。後得智就是無一法不立，所有法都是建立，同時起的兩種法似乎是矛盾，先在般若智慧產生根本智，然後繼續去產生後得智，後得智說法。如果你是佛陀、你是九地

菩薩，根本智、後得智可以同時起的，一方面你在證真如，一方面你是運用思考力量去建設，即是施設一切法，把你日後出定的時候，其實不是，他都不用出定，當下就可以跟眾生說法了。

當下建立概念，去跟眾生說法，這個就是佛經所記錄的就是第九地的菩薩與佛。所以佛常在定中；常在定中就常在證真如，即是根本智經常在起，同時後得智又起，要來說法的，後得智用來度一切眾生，根本智是自己開悟，是自度，後得智是度眾生，這樣自度度他、自利利他。根本智就不自利，後得智就是利他，這樣就兩種智慧。所以有些學者就講，唯識宗和其他的印度的佛學裏面，經常都講透過禪定可以把有漏的智轉成無漏。怎可能？有漏一種活動、無漏一種活動，怎可能？其實可能因為它不共通，有漏還有漏，無漏還無漏，即是煩惱相應的一些智慧，一些不與煩惱相應的智慧，兩種截然不同的智慧，這樣與煩惱相應的，怎能夠產生無煩惱相應？譬如我們好似破煩惱，好似每一次破二分之一，第二次就變成剩下二分之一，還有二分之一要破，於是你就斬一邊，這邊剩下四分之一；再修觀的時候，你用煩惱破煩惱，第三次就是八分之一；第四次就是十六分之一，這樣修下去，修來修去都不是等於零，怎樣修都不是等於零。

這樣修有漏怎能引發無漏？有很多思想家、很多哲學家這樣批評唯識。我們的看法就是這樣。有漏、無漏之間，不是劃分得這樣清楚，一就一、二就二的，它中間有過度，有相同的點，哪一點相同？大家都是善，有漏的惡永遠不能夠引發無漏善，即是永遠不能夠引發般若智。即是你貪、瞋、癡起了，這些有漏惡，或者是無記、有覆無記，這些有覆無記、惡那些東西，甚至無覆無記都不能夠引發、不能夠引發無漏智慧。但是你入觀的時候，如實認知宇宙人生是怎樣的，你修「六波羅蜜多」，你布施是善的、持戒是善、安忍是善的、精進是善的、這個禪定善的。你修有漏修行，由於它善的緣故，所以它應該能夠引發善。不過前面那個是有漏善，後面那個是無漏的善。有漏、無漏因為大家是善就可以溝通，就可以引發。所以有漏的惡與無記不能夠引發無漏的善，但是無漏的善可以從有漏善引發，因為有個途徑去引發。有一個橋樑，那個橋樑是大家是善就可以了，即是有一種東西可以溝通，就因為它是善的緣

故，它的德性是善的，所以可以溝通。我們一般我們唯識家是這樣看，唯識家去看就是有漏善的修行，可以引發無漏的、善的智慧產生的。這個是第三部份。產生了這個無漏的般若智了，這個無漏智怎樣起作用呢？我們說作用是這樣的，般若有兩種智慧，一種就叫做「根本般若智」，第二種叫做「後得般若智」。這兩種智慧可以成就佛果，怎樣成就佛果呢？我這裡簡單講，一個修行者，他要去修習止觀了，修習止觀前，他一定能夠布施、能夠持戒、能夠忍辱、能夠精進，如果無了前面不能修止觀。所以這個「戒」是做甚麼？是定的因來的，定是甚麼因？是慧的因來的，不持戒不能夠定的。

你心猿意馬做意，你怎樣修定？所以你一定要先修持戒，才講修禪定。修禪定的本身是有漏善來的，這樣就可以引發無漏智慧，修禪定怎樣引發無漏智慧？因為禪定當中就有兩樣東西，一樣是止，是繫心一處，繫心一境，讓心無雜亂，心無雜念的時候，心無散亂的時候，即是你無掉舉、又無昏沉、又無散亂的時候，你繫心一處，繫心一處的時候，你所有的煩惱慢慢就會降伏。你不起得，凡所有煩惱的貪、瞋、癡都是很激動的，激動的煩惱，這樣是跳動的。所以煩惱一起，定就不能夠起了。所以繫心一處，同時修觀，觀甚麼？一般我們般若就觀「空觀」，即是這個，修空觀，修空觀的時候，先觀人空，再觀法空，這樣怎樣觀法呢？

下面我們可以簡單講都可以，現在這裡暫時不講住。即是怎樣修法？怎樣修觀法呢？修人觀，這裡觀人空、觀法空。那個方向我們先講了，然後在一切條件、即是產生煩惱的條件是沉沒，煩惱不能起了，不能起，當下就你能夠產生無漏的根本智，就能夠證宇宙實在，不起概念、不起分別，無形相，然後可能初時你證入「諸法實相真如」的時候，可能在一秒鐘、可能在兩秒鐘，有些人修得多的時候，十幾、二十秒，十幾分鐘，或者兩個小時、三個小時這樣都說不定。一次增加少少，這樣我初修的時候很短時間，沒多久就即刻沉沒了，沉沒就起一個後得智，就回憶起剛才怎樣那個無漏的、那個無分別的般若智起，證這個諸法實相的情境，然後建立概念去告訴別人你是怎樣證得的，指導別人怎樣去修、怎樣去證入這個「諸法實相」，這個就是後得智，後得智，這樣你就叫做「地上菩薩」了，現在我們叫做初地，叫歡喜地了。

地上菩薩，初地，這樣初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地、十地，經過十地修行的時候，每一地將一些煩惱、一些煩惱障、所知障慢慢銷毀，損之又損，以致於無，我們借用，這句說話借用，借用老子《道德經》的講法。你損一些煩惱，一日損些、一日損些，透過三大阿僧祇劫的修行，終於把所有的煩惱、所有煩惱障、所有所知障，全部銷盡，銷盡的時候，就是一切有漏的種子都銷毀。另外一切羸劣的無漏種子都銷毀，只剩得就是圓滿的、無可升進的那些無漏種子，那些就是佛種子了。這些佛的種子起現行，起現行證兩樣東西，一種證大菩提、第二證大涅槃。大菩提就證一切眾生與我同體的，建立三身四智；而大涅槃就證入諸法實相，不起形相，就是法身來的。這樣大菩提加大涅槃就是佛果，所以佛果你想證得，你一定要修般若智，「般若波羅蜜多」，因為「般若波羅蜜多」有兩種智慧，一種是根本智慧，去得一個大菩提，不是！得一個大涅槃，與後得智慧，得大菩提。

這裡我有一個表，般若有兩大類，一種就是無分別的、無形相的智慧，使到你證入諸法實相。證入圓滿的諸法實相，那時候叫做大涅槃，加一個「大」字，就顯示小乘人所證得的涅槃是不究竟的；大乘人那個同時將煩惱障與所知障都銷毀，所證入那個宇宙實相就圓滿的、究竟的，所以加一個「大」字。小乘人就證入涅槃，即是我們上一次所講的「有餘依涅槃」與「無餘依涅槃」。固然他是「自性涅槃」來的，但是般若智證這個大涅槃就是「自性涅槃」來的。「自性涅槃」就是圓滿證得，同時要度生的，同時要建立佛土、佛身，去普度眾生了，所以要轉識成智了，在唯識家裏頭是轉八識做四種智慧，至於情節、過程是很複雜，這個地方無法講。因為只是講「轉識成智」都要講兩個小時。

於是般若智的另一類智慧，即「後得智」是有形相的，是可以建立的，要來度生的，這種智慧即是我剛才講的「菩提四智」：即是「大圓鏡智、平等性智、妙觀察智與成所作智」，這四種智慧用來度生，叫做「大菩提」，即是「阿耨多羅三藐三菩提」，大菩提。小乘人都有「菩提」，小乘人都有智慧；小乘人都有說法度生的，但不夠圓滿，小乘人講的不是大，是菩提而非大，我們可以叫它做「小菩提」。大乘那個是圓滿的菩提，所以加一個「大菩提」，大菩提加這個大涅槃合稱「佛果」。由於

這樣，佛果怎樣來呢？由般若來，由於這樣的緣故，般若又有一個別號，叫做「諸佛之母」，如果你成佛，你怎樣成佛？從般若產生，離開般若根本不能夠成佛。這裡簡略介紹了般若智的重要性與怎樣修行以及效益，與佛是怎樣的關係，跟成佛有甚麼關係。接著，我們釋經題那裡解釋了「般若波羅蜜多」這兩個概念。下面《心經》還有兩個概念，《心經》的概念。「經」這個字是怎解呢？就是 sūtra，音譯叫做素怛纜，素怛纜、素怛纜是音譯，sūtra 這個字是音譯。這樣意義呢？

經的意義是線來的，它有三個，原義有三個解釋，一個原義是絲，第二個是線，第三是條，都叫「經」。好似我們，譬如東半球，東經線一度（1°）、東經線二度（2°），乃至東經線一百八十度（180°）。西面是甚麼？南北雙向線，西經線一度（1°）、西經線二度（2°），乃至西經線（180°）。所以「經」就是線來的，是嗎？「經」就是線，「緯」就是橫的線，經就是縱的線，是嗎？縱橫交錯，經緯相交，本來就是線，中文都是一樣，這個漢語與梵文一樣，sūtra 這個意思與漢語的「經」的意思是完全一樣的，因為「十三經」要解那個「經」，甚麼叫「十三經」？甚麼叫《孝經》？甚麼叫《詩經》？甚麼叫《易經》？這樣經都是等於線，一樣的。於是引用「經」做原則，就是經緯天地。於是「十三經」可以做原則，做人的原則，就是引申義。所以這個本義就是絲、線、條的意思，sūtra 這個字。但是語言就隨著時代不同，它除了本義之外，還有引申義的，引申義，就是我們將線有甚麼用呢？就可以當作穿一些東西，譬如花、花鬘，我們將花掛在頸上，花鬘要織了一條線，一條繩、有條將它穿著才可以，於是它有「貫穿」的意思。即是從本義那條線，就引伸來貫穿。於是它就引伸義是貫穿、攝持的意思。

這樣經文的體是甚麼呢？經文體就是名句文，是聲音來的，因為本來釋迦牟尼佛並沒有寫作，用口講的，口講就是名句文，名句文、聲音，有意義的聲音就是名句文。名句文將佛所講義理貫穿起來，於是叫它做經。即是佛說的義理就是經，因為佛說的義理需要靠一樣工具，名句文做工具，將義理就貫穿起來，不要散失，所以佛所說的道理，就叫做「經」了。於是我們就產生引申義了，就以聲音來到貫穿佛所說的義理，這個是引申義了。由這樣就又將經字，解作「契經」，是否又譯作契經？契經

是契合而說法。因為佛對甲講與對乙講是不同，即是好似孔子說法的時候，孔子不用「說法」，孔子是教誨學生的時候，他跟甲講、跟乙講是不相同的，因為不同機，講法就不相同了。由於這樣的緣故，我們將經有兩個解釋，第一個解釋是從引伸義解，就有貫穿諸法的意思，那個「法」字是指佛所說的教法，將佛所講的教法道理用來貫穿的，那樣就是經了。又可以換一句說話解釋，就是貫穿、連綴，這個不是讀「拙」字，綴、「綴」即是將它穿在一起的意思，將它連綴文義，因為佛的說法有文義的，名句文，名句文有意義，名句文的意思將它連綴起來，使到不會散失了，使不散失。

「經」就是將佛要講的道理，將它連綴起來，即是連在一起，使到它不會散失了，這樣就叫做「經」了。這個就是第二個意義，就從那個貫穿諸法引申到連綴文義，使不散失。第三用「契經」解釋，因為佛講諸法的時候不會無的放矢的，一定要對向某一些眾生，對他們說法的，所以就要契理、契機。先講契機，契機要對向那個眾生的根機說法，說法的內容需要契理，是嗎？對象來的要契機，內容要契理，契合道理，佛不會講一些東西與真理相違，所以一切經、一切佛經都要與真理相應，與真理相應，我們叫做「契理」。佛說法要有對象，不同對象講不同法，這樣叫做「契機」，於是契理、契機就是解釋經的意思，所以經有兩重意思。但是我們又講三藏，座上都懂得的，這是老生常談。就將佛所講的一般道理，講義理那部份叫它做「經」；但講及我們要遵守戒律方面就叫做「律」，是嗎？又將很多真理反覆將它來解釋的，這樣叫「論」。一般論就是菩薩所造的，論師所造的，但是佛如果解釋經那部份其實都是論來的，都是論來的，即是《阿含經》是一部份論的，不是全部經，經有簡單的，最主要概念，但是用概念去闡釋概念的時候，那個部份就叫做「論」，所以我們就將佛的說法或者加上所有菩薩論師的說法就分做三大類，一類就叫做「經藏」；這一類就是佛的教法，專講義理那部份。

第二就是「論藏」，是佛自己解釋經法，或者菩薩、論師解釋那部經法就叫做「論藏」。至於釋迦牟尼教弟子怎樣守戒、以及解釋守戒的義理、解釋戒條的那個來歷，那就不是一定釋迦講的，是後來弟子講的，這樣的時候就全部叫做「律藏」，所

以律藏是兩種東西，兩、三種東西，第一戒律，第二解釋戒律的內容與解釋戒律的緣起，都是律藏，所以律藏有很多歷史在裏面。因為每一條戒律它有緣由，不是釋迦證了這個佛果就立十幾條戒律，不是這樣的，在生活過程當中，發現他的弟子有些缺失，為了免將來再產生缺失，於是共同立一些戒，這樣就一定有緣由。於是就把緣由都記錄起來，最可靠的歷史，研究佛教史的時候，你最好研究律藏。

所以我有一個學長，叫做曹仕邦（1932～）先生，他不知道在香港還是新加坡，他就說中國佛教史的研究全部都是律師來的，全部都是律師，全部都是研究這個律藏。為何呢？原因我就講出了，因為律藏裏面所講及的，除了戒律之外和解釋戒律的意義之外，還講戒律怎樣出現的緣起，緣起便是歷史。所以所有佛教史，即是贊寧（919—1001）、道宣（596—667）的佛教史名家，全部都是律藏大德。因為他們研究律藏才接觸歷史，不研究律藏，很多人都不接觸歷史的。譬如讀《心經》的人，永遠都不會將《心經》的歷史講出。不過我們會講，會將《心經》的過程，怎樣產生，我們的講座會講。一般來講，不接觸講座，即是講座裏面不接觸《心經》怎樣產生的，《心經》產生歷史不會講的，所以他們就不會做佛教史研究那樣。我們明白經的意思，於是三藏都叫做經。這個經，廣義是經，是包括經、律、論。然後，經藏是真真正正狹義的經，經藏是狹義經，這樣現在《心經》的經是甚麼？是經藏的經，是一個佛經裏面，是佛經的三藏、佛經裏面，佛經在經藏的範圍，因為佛講的，是經藏範圍，不入論藏範圍、亦都不入律藏範圍。這樣我列出的三藏都有一些意義的。讓你們清楚知道經有廣義、狹義之分，如果廣義不用講了，《心經》是經、佛經；但是狹義，它是屬於經藏的範圍，而不屬於律藏，又不屬於論藏。

接著就講心的詞語，hrdaya，這個心，「心」這個字亦都有本義和引申義，大家知道心臟是那個本義，心是肉團心，本來就是肉團的心臟，本義。這樣肉團心臟是重要，因為人死了之後，醫生看一看他；聽一聽他的心有沒有跳動、有沒有呼吸、有沒有心跳、眼那個瞳孔有沒有放大，是判斷人生死的很重要事，所以心字，舊時將心字改了變了 mind，人的意識，這個就不是肉團心了，是意識的心、是六識的心，本來就不是肉團心。這裡，現在我們的《心經》不是這樣解釋，因為心臟對人的生命是很

重要，於是我們將「心要」、重要的東西去作比喻，這本經是很重要的，所以叫做《心經》。這樣引申，經引申這種心要就是指經的精華，是精華來的，是綱要、是概要來的。這樣《心經》有三重意義，第一種意義是般若諸經的精華，即是《般若波羅蜜多心經》，即說在《般若波羅蜜經》裏面，《般若波羅蜜經》有很多經的，我們下文要講的，在這樣多經裏面，它就是一個精華，又是一個綱要來的，最主要某個重點取出來，於是就是綱要；又是概要，大概那個《般若經》是講甚麼的，這部《心經》是顯示它的特質。

於是就造了三重意義了，這三重意義就可以用一個字、一個詞語去概括，就是心要、心要。於是《般若波羅蜜多心經》就是《般若波羅蜜經》當中的心要的意思。於是我們將《心經》含義講了，《心經》這個詞彙，於是我們說有兩個意思就是《般若波羅蜜多經》的簡稱，就這樣講《心經》，這樣就將「般若波羅蜜多」省略了，是甚麼心要？是《般若經》裏面的心要、《般若經》的精華那樣解。跟著《般若波羅蜜多經》，簡單叫《般若經》，《般若波羅蜜多經》是很多，如果是鳩（摩羅什），這裡不要理會鳩摩羅什，我們看玄奘法師譯的時候，就譯了六百卷《大般若經》，一共是十六會，十六會包括有十萬頌的《般若經》，又包括二萬五千頌的《般若經》、又包括八千頌《般若經》，即說羅時憲先生將《般若經》對讀那本是什麼？《八千頌般若經論對讀》。是《般若經》其中一部小品來的。又有二萬、還有一萬頌、還有一萬八千頌、還有一萬八千頌，還有就是六百頌、還有三百頌。很多種的！這樣多經裏面，《般若經》即是很繁富。

後來菩薩就覺得這樣繁的《般若經》，這樣多類的《般若經》，於是就撮取精華那些部份，於是菩薩就將撮取輯成精要，就成為《般若心經》。《般若心經》這個亦都是簡稱，全稱就是《般若波羅蜜多心經》，再簡一些就是《般若心經》，再簡就是《心經》，都是那部經，大家都知道。所以就是緣由，即是換句話講，《心經》不是釋迦開始講，不是釋迦親自講，雖然我們的譯本裏面，很多人無端端加多一個序，這個〈序分〉，加了〈流通分〉在後面，《心經》無〈序分〉的，無〈流通分〉的，是嗎？一開始就是〈正宗分〉。這樣是菩薩所輯成，輯那個人就不是釋迦牟尼，但是內

容就是佛講的。有些人說，有些人問，我現在講那本《心經》是玄奘譯的，這樣玄奘之前還有很多人譯過，還有鳩摩羅什譯本，玄奘之後還有六個譯本，很多譯本，解釋《心經》有過百種解釋，很多。那究竟玄奘的《心經》在不在《大般若經》裏面呢？有一個問題了，玄奘譯了六百卷《大般若經》，所有《般若經》齊備了，六百卷齊備了。答案就不在（《般若經》）內的，在《大般若經》譯出前十年，玄奘就先譯《心經》，先將《心經》譯出來，十年後，人們才請玄奘譯其他的《般若經》後，才再譯其他經典。那你發現我們寫字的時候，大家不知道有沒有寫書法的，〈聖教序〉裏面都有《心經》，是嗎？

因為玄奘開始譯經的時候，唐太宗就作序的，是嗎？這樣作序的時候，就附錄在《心經》後面，你不信就買一本字帖，很漂亮的字，因為那個是人們輯了王羲之的字體，而成為《心經》，是嗎？現在《心經》的碑，應該是西安碑林裏面是有的。有一個朋友就送一張給我，在碑裏塔（印）出來，很大的，丈多高，是那個碑塔（印）出來的。即是〈聖教序〉在裏面的《心經》，是將王羲之以前寫的字，譬如「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，那個「觀」字在哪本字帖最好的，就抽那個字下去做印刷；「在」字有很多個「在」字，因為王羲之寫過，就找一個最靚的、筆勢又可以相應的、連貫的就輯下去。所以得閒的時候寫一下《心經》是很好的，一方面可以理解《心經》這個道理，可以種一些福田；另外一方面就訓練書法，是不錯的。因為王羲之是書聖，是最好的字，見得多，你自己的字都好很多，是一種藝術修養。所以他是在唐太宗貞觀（627~649）的時候，貞觀幾多年，我不記得。可能貞觀廿幾年？大概不知道 569，或者 559 左右，你自己查，我不記得年份。

十年後，即是唐高宗（628—683）的時候，才開始譯《大般若經》的，〔是較〕後的，就不是在《大般若經》裏面的。顯示出《心經》的內容就是佛說，但是輯成《心經》一定……流通本的《心經》，因為原本的時候，無人熟悉過玄奘。因為玄奘在印度十八年這樣久，還做了教授，這樣他一定清楚過我們的，你無理由不相信唐玄奘，而相信唐玄奘死了之後的幾百年後、千幾年後的人的譯經？不可能，這個不可能。因為千幾年所找到的經，都是經過人修改的經，不是原本的經，所以我們很相信

玄奘的《心經》所譯出來的版本是相當可靠的。由於這樣，我們所有的《金剛經》，我們不讀玄奘的，我們讀誰人的譯本？鳩摩羅什。但是《心經》就要讀玄奘，因為玄奘真的譯得好，另外，因為皇帝寫過，即是皇帝讚過，因為皇帝寫〈聖教序〉，這樣錄了下去，這樣每個人都讀了，因為皇帝加下去，更加使到影響人讀玄奘版本的《心經》，不讀鳩摩羅什的，更加不會讀玄奘之後的譯本。這個就是一個起源了，大家明白《心經》是怎樣來的。你會問了，《心經》講甚麼？然後，於是，我們乙那部份，《心經》的旨趣，我們簡單講，《心經》內容是講一個八地的菩薩，能夠啓發、產生一些智慧，叫做「般若智慧」，產生「般若智慧」，即是「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多」。怎樣用發生？發生即是用後得智，引發……，不是！對不起，應該用有漏的善的智慧，是嗎？即是止觀，有漏善的止觀去引發、產生無漏的般若智慧。

所以我用「發生」，這個「發生」是特別意義，是分開解釋的，「發」還發，「生」還生，那個「發」是引發，「生」是生起，引發而生起般若智慧，這種般若智慧就「照見五蘊皆空」，「照見五蘊皆空」即是觀照「諸法實相」，即是真如實性，即是你要證真如實性，你需要產生般若智慧，然後就描述這個真如實性的殊勝境界是怎樣的，即是「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」那一大堆，「是故空中無色」，無這些、無那些、什麼都無……一大段是講出那種殊勝般若智慧觀照到諸法實相的殊勝境界，描述出來，以及能夠證入諸法實相之後、用般若智慧證入諸法實相的時候，所得到的這種果德，得到甚麼好處。即是得到大涅槃和「阿耨多羅三藐三菩提」這個果德。

後面那部份，就講般若智證入諸法實相所得的果德。如果無果德就不需要修，即是無作用，所以佛不會教人做一些無作用的東西，一定有效益的。由後面那節就把修「般若波羅蜜多」而證入諸法實相的最終效益講了出來。這樣就用一些偈文讚嘆，即是 gate gate pāragate（揭諦揭諦，波羅揭諦……）那首偈頌，最後就讚嘆「般若波羅蜜多」的殊勝。從這個大概講，我們就可以見到《心經》內容就可以分開三大段，第一段很短的，就是明能觀的「智」，即是「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，這樣就「行深般若波羅蜜多時，」這樣就「照見五蘊皆空」，這個「照」字，它能夠有

「照」的作用、有「見」的作用，那是「照」得怎樣呢？是「五蘊皆空」的。跟著第二大段就是明所觀的「境」了，即是「舍利子！是諸法空相，不生不滅……」那些，下面那裡。最後就講，「一切諸佛」，因為得「阿耨多羅三藐三菩提」的原因，是得「般若智」。這裡是「明果」，明得大涅槃與大菩提的果，這樣就分了三大段。所以三大段之中，你發現第一、第二都是「境」來的，是嗎？因為「境」有兩種東西，一樣是能知的境，一樣是所知的境，能知的境就是智慧，般若智；所知境就是般若智證出的諸法實相、真如實性。第三部份就是果德，即是修「般若波羅蜜多」有甚麼效益呢？這樣就缺少一樣東西，缺少哪樣？「境、行、果」，缺了「行」，是嗎？缺了「行」。所以我們在上述的時候，怎樣得到般若智的過程，我們就加了下去講。

介紹給大家聽甚麼叫做「六波羅蜜多」。「般若波羅蜜多」怎樣產生？產生的時候，它就有兩種智慧，一種是後得智；一種是根本智，一種後得智，這兩種智慧，一種得大涅槃果；一種是得大菩提果。這樣過程就是由修六度，直至到得那個果德的過程加下去，否則就不能夠符合我們要求。符合我們的要求就是用般若、修般若的整個過程，我們有一個簡單的概念，就是《心經》給不到我們的，我們要補足。跟著就是「丙」那項，這項就是比較詳細一些，就是介紹《心經》出現的歷史背景，《心經》出現的歷史背景。《心經》在整個釋迦說法當中，在哪一段時間出現呢？這樣這個都很重要，有很多爭論的，因為有些人說大乘經不是釋迦講的，是否釋迦講都有問題，我們簡單作一個介紹。

還有《心經》裏面講到很多概念的，譬如「照見五蘊皆空」就有「五蘊」的概念；又說「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」，無一些東西，那些東西無的時候，是釋迦幾時講？是嗎？有回應的，所以我們接著要做的功夫就是將《心經》未出現的時候，釋迦講過些甚麼？了解講了甚麼以後，所以《心經》就「無」這些、「無」那些就不是無的放矢，是擔心眾生執著釋迦教法，無一種法是實的，就不會起執，是嗎？就即說《心經》是甚麼？是把他以前講過的東西全部否定了，因為那些不善巧聽釋迦說法的人，以為凡是佛講的都是實

的，講「五蘊」，雖然沒有了靈魂，但是有「色蘊」實、「受蘊」實、「想蘊」實、「行蘊」實、六識又實，這樣就弊了！這樣不是釋迦本懷。所以後來釋迦講到般若的時候，就把他以前所講過的那些名言概念，將它們全部再徹底否定，這樣你才能證入諸法實相，否則就永遠證不到諸法實相的。所以《心經》裡面講很多概念，這些概念我們都要有交代，就簡單交代，這樣就讀到後面的《心經》就可以迎刃而解，所以要花多一點時間，大家要做一點忍耐，因為座上都可能很熟悉了，很熟悉內容，但是我們都要有一個回顧那樣。

第一樣，先了解釋迦證道，釋迦為何會證道？大家都記得，因為出四門，見到苦、見到病、見到死，和見到人修淨行者的安詳貌，於是就決定出家，希望出離生死，釋迦的出家目的是出離生死，即是求涅槃。釋迦本身一開始的動機，都是自度，後來才產生度他的概念。我們的歷史性都是反映出他自己求自度、求出離生死。接著他是怎樣成道呢？根據記載，他是觀十二因緣成道，是嗎？於是，《心經》就講十二因緣，「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」，那段說話是有所指的，是指他在觀十二因緣的時候，都不會執有實的十二因緣。於是我們要有少少的回顧，「十二因緣」是甚麼？十二因緣就是釋迦牟尼在未成佛前，透過十二因緣那個流轉觀和還滅觀，去了解「一切法緣生無自性」這個概念。一切法無實自體的；我們的生命都無實自體的；一切法都是由眾緣和合則生、緣散則滅的，我們的生命一樣，有漏的生命，緣散它就會滅的。

第一項就是「流轉觀」，流轉觀我們做一個簡單的理解，第一就是「無明緣行」，因為以「無明」做條件而產生「行」，甚麼是「無明」？癡、一切煩惱、一切煩惱即是「惑」，「行」是業，因為何解會造業？你有煩惱才造業，業，譬如你貪心，於是我就執取一種東西，貪心會拿槍去打劫，你說如果那個打劫的賊他不起無明，他會不會打劫？不會的，是嗎？不會的！他一定有貪、瞋、癡，一定有恨死那個人、憎死那個人，於是一槍打死他！於是就瞋心起，或是貪心起，他才會造出惡行的。即使善行都有煩惱，都是貪名。所以有些貪財、貪名等等都是貪，所以善行都有貪，所以善都不是純粹善。那些善叫做「有漏善」，與煩惱相應的善，於是一切行

為，這個「行」即是行為，一定有一個條件產生，甚麼條件？很多條件，最主要的一種條件就是「無明」，「無明」做條件而產生「行」，這個是過去二因了，過去有產生惑，即是煩惱，又產生業，這樣做二因。又以「行」這種業做條件，就產生入胎的生命體，這個「識」就是入胎生命體。所以我們要記得「無明」與「行」就等於後來釋迦說法的四聖諦當中的「集諦」，是嗎？「集諦」就「集」兩種東西，一種就是煩惱，即是「惑」了；第二種就是「業」，這樣就是「無明緣行」，「無明」加「行」的時候，就是集諦來的。

「無明」加「行」的集諦做緣就產生我們的有漏生命的「識」，即入胎的生命體，這個就是「識」了，這個「識」就是苦、集、滅、道的甚麼諦？甚麼諦？大家座上懂得的，甚麼諦？第一種，苦諦，是嗎？苦諦。這樣就，「無明」與「行」做集、這個集諦，產生「識」，於是由集諦產生苦諦，即是痛苦的生命體，這個「識」就是苦諦了，苦諦。這是統一入胎的時候的情況，但是不止是這個情況，這個情況之後它還繼續發展的，在胎中發展，與我的生命體慢慢成長，有「識」與「名色」，這個就是五蘊，「色」就是「色蘊」，「名」就是後面那些「受、想、行、識」的蘊。

於是由我們入胎那生命體，在胎中就產生精神活動與物質活動，精神活動和物質活動成熟了，於是就「名色」為條件，就產生六根了，「六入」即是六根，即是「眼根」、耳根、鼻根、舌根、身根與意根，六根了。這樣以六根做條件就能夠出世了，即是能夠出世了，於是接觸外境了，如果你無六根，就接觸不到外境的，因為「觸」是怎樣？是「根、境、識」三和合才有「觸境」；無「根、境、識」怎會有觸呢？一定出世，根是成熟了，又見到境了，於是根、境、識，三種東西又起識了，三種東西具備，於是就接觸外境了，接觸外境的時候有感受的，有些外境讓你快樂的，有些外境使你痛苦的，於是快樂你就執取，痛苦就排斥它了，等等行為產生，於是六入就產生「受」（觸），不是！「觸」為條件了，於是產生「受」，這些「受」亦都是過去世所種下的果。都是由「識」到「受」這五種東西加起來，就叫做「苦諦」的內容。即是過去了，你造了業，煩惱做因，就產生今世入胎的心識和下面一切活動，這個就是「現在五果」了。今生又有造業的，是嗎？今生造甚麼業？你有「受」的時

候，就迫使你有「愛」了，喜愛那種東西，「愛」是貪來的，「貪、瞋、癡」的「貪」即是愛。今世於是又起貪心了、惑了，又另外一種惑了，貪就等於甚麼？等於前面的「無明」，是嗎？重複了，今生都要造業，今生都有「集」的，於是今生才有煩惱，有煩惱、有貪愛，於是就有行為執取這樣東西，這個「取」又是業了，是嗎？又即是「行」了，又是那個以「無明緣行」，於是又產生「行」，不過這個行暫時未感果，它就將引伸來生果報這樣功能就儲存在你生命體裡，就是業種子了，這樣業種子叫「有」，「有」字是怎樣解？即是這樣功能就招引來生生在「三有」當中的某種情況，可能生在欲界，「欲有」；可能生在色界，「色有」；可能生在無色界，「無色有」。

有即是 being，即是生命存在，生命存在有三種不同的生命存在，一些是欲界眾生的生命存在；有些色界眾生的生命存在；有一些無色界眾生的生命存在，於是這些潛能潛伏在我們的生命裏面，潛伏在我們的識裏面，當緣熟的時候就會起「用」，就產生新的「識」了。所以這裡，「受」就產生「愛」，「愛」產生「取」，「取」產生未來的生命功能，整個就是「現在三因」，其實「現在三因」即是甚麼？「無明」與「行」，是嗎？即是「無明緣行」，不過是換了一句話講而已，就是現在的「無明」與「行」就是未來三因。有一點不同，就是多了一個「有」字，其實上面都應該是「有」字的，不過就是釋迦沒有講的意思，上面應該是「無明緣行，行緣有」的，因為那個「行」都有業的，業都有種子的，不過就省略了。

這樣，這個就產生來生的功能。今生完了，因為今生你有受用相，即是我們生命的業支持我們生命的時候，有用盡的時候，今生就完結，完結了這種「有」的功能，「有」是那種生命存在的潛能，就產生來生新的生命，來生的生命，於是生。「生」即是「識」來的，是嗎？這個「識」即是「無明緣行，行緣識」的「識」來的，改名而已。這樣有「生」的時候，一百歲完了，於是就「老死」，是嗎？於是就完結了未來二果。這個「生」到「老死」當中，亦都重覆了「名色、六入、觸、受」這些東西，是嗎？全部都在裏面，在裏面就不再講了。於是就是「十二因緣」這樣流轉生死，未來生命裏面又再造甚麼？造業，又有「觸」，觸又再有「受」，「受」又有

「愛」，「愛」又「取」，「取」又有「有」，完了之後，「有」又引伸有來生的生命。我們的生命是無實的靈魂的，這裡無講靈魂的，於是你不會執實我，「實我」即是靈魂；「神我」即是靈魂，靈魂是現在西方人常用的術語，在印度就不用這個術語，就叫「實我」、「神我」這樣的概念，因為無，是無我的概念，因為是緣生的，造了這樣善的行為，得這樣的果報；造惡的行為得這樣的果報，不需要有一個玉皇大帝去評價你，是你自己的業牽引你的生命走而已，是這樣，這個叫做「流轉觀」。

即是我們流轉生死，由過去到現在，現在到未來，未來到未未來，未未來到未未來，繼續輪轉下去、流轉下去。向上數是無始的，向下數是無終的，我們只是在中間看事物，所有生命體是從中間看，從存在去看。這樣，在釋迦未成道之前是這樣作觀法，作觀的時候都不能夠解脫的，是嗎？這樣即是要永遠流轉下去？永遠流轉有甚麼好處？就是先知道現實生命是怎樣的，是嗎？現實生命是這樣存在的，既然現實生命，你不想這樣「生」緣「老死」；又「有」緣「生」，「生」完又「老死」，生生死死，死死生生，永無盡期，你都不想，這樣有甚麼辦法呢？於是想第二種東西，除了「流轉觀」之外，就有一個「還滅觀」了，就是將煩惱與業銷毀它，於是我們有漏生命就不存在了，我們有一個觀叫還滅觀，「還滅觀」即是到彼岸，「還滅觀」就是調轉來看，不是從眾緣具足而有生與老死看，即是調轉，那些緣熄滅的時候會怎樣呢？這樣叫「還滅」。眾緣熄滅的時候，有甚麼現象出現呢？反觀，將它調轉來看，即不是向前看，〔而是〕向後看，緣不具足會怎樣？緣具足會如此這般，眾緣不具足會如何、如何，這樣叫「還滅觀」。「還滅觀」即是我們怎樣到彼岸，剛才那個此岸，由此岸到彼岸，是嗎？所以我們有活動，由此岸到彼岸的活動，高永霄先生主持。

即是怎樣由流轉生死的此岸過渡到那個涅槃解脫的彼岸？釋迦在定中已經是觀這樣東西了，觀是這樣，他說，「無明滅，則行滅」，假使能夠降伏煩惱，煩惱當中無明居於上首，是嗎？它代表一切煩惱，能夠將它降伏而加以銷毀，那你就不會造業，不會造業，「行」滅，業就會停息。即是甚麼？即是苦、集、滅、道，你修道諦，是嗎？修道諦，修成功的時候，苦因滅，自然就無苦果出現，是嗎？這個「無

明滅則行滅」就是滅了苦因。苦因怎樣出現？「行滅則識滅」，苦果，這個未來有漏的生命，流轉生死這個生命體，即是這個異熟果不出現了，於是就是「集」，煩惱與業這個苦因滅的時候，苦果就熄滅，苦果熄滅的時候，當時就是涅槃了，就是「滅諦」，是嗎？不過果就不只是識，它就講很多，還講了什麼？如果我們的識是滅，這個「識」即說我們的異熟識，我們的生命體，入胎的生命體，即是不會入胎，不入胎的時候就是「識滅」，就是「名色滅」，就不會有精神活動，這個「名」，和不會有物質活動的「色」，精神活動、物質活動都無，即是「名色滅」，就六根不會出現，「六根」是眼、耳、鼻、舌、身根是物質性的，意根是甚麼？是精神性的，是嗎？就不產生六根，六根都滅了的時候，就不會再接觸有漏生命的果，就是那個境，有漏生命的「觸境」就不會接觸。

那你不接觸有漏生命的觸境，那個「觸滅」，於是就無「受」，不起了，不起「愛」、不起「苦、樂」了，「捨」各種受。這樣無「苦、樂、捨」受，就不會有「愛取」執著；如果無「愛取」執著，就不會有「取」那種行為，這個「取」即是行為了，各種業都不會造，如果不造新的業，就不會再引致來生，未來生起的「三有」，即是三界裏頭的功能。如果無生起三界功能的時候，就不會有有漏生命出現，即是來生的生命出現就不會有的。這樣這個就無生有漏的來生生命出現，這樣就不會老死。這樣就無餘涅槃，是嗎？無餘依，當到這裡的時候，這個「有餘依涅槃」，又不會有生、又不會老死，「無餘依涅槃」。這個就是「滅諦」的境界，由這裡到那裡，就叫「道諦」。無錯，道諦，修道諦，修道諦就使到苦因滅、苦果滅，這個就是涅槃境界，就是滅諦了。所以四聖諦與十二因緣是同一種東西來的，十二因緣就是繁複一些的觀，四聖諦是簡單一些的觀，不是兩種東西，完全是同一種東西。所以「吾道一以貫之」，就是孔子講的，在釋迦一樣是適合的，是同一種東西來的，那種東西用兩個字解就是什麼？就是一切法緣生無自性，那個概念就是「緣生無自性」。就緣散則生，不是！緣合則生，緣具則生，緣散則滅的道理。

是緣生、一切法緣生，一切法緣生就無實體，一切法無實體，你不會執著靈魂的存在就無實法、亦都無實我了，這樣他就解脫了。於是他就做功夫了，開始先破無

明，一切煩惱破了，破無明的時候，我剛才講了，即是煩惱不起的時候，般若智起，是嗎？般若智就將一切煩惱銷毀了，永遠不起得。這樣般若智當中，那個無分別的根本智就證入大涅槃境界，大涅槃果；那個有分別的後得智就證入那個甚麼？大菩提，這樣大涅槃、大菩提，佛果就得到。釋迦是這樣成佛的。

成佛之後就開始說法了，跟著就說法，說法說甚麼法呢？先說四聖諦法度五比丘，與他一起修行的那五個人，四聖諦即是我剛才所講的，即是等於十二因緣，即是繁簡的差異，本質上並無差異，這個是三轉法輪。第一轉法輪，他說，此就是苦了，即是我們的「色」，與我們的受、想、行、識，這個五蘊就是苦的，這個世間果。苦是怎樣來的？就由於你修，由惑與業造因所產生，惑與業就叫做「集」，這些就叫做「集」了，這些是「集」了。甚麼叫做滅？我們不喜歡痛苦的生命，所以我們希望「滅」，「滅」就將苦因就滅了它，即是「集滅」了；苦果又要滅了它，那個境界就叫做滅了。怎樣才得滅？你修八正道，修正見乃至到正定，這樣修法就能夠將苦因降伏、銷毀，將苦果又降伏、不產生，這樣你就證得「滅」的境界了。這樣，於是苦這個概念，就是苦的人生，就是世間果來的。怎樣得到苦的人生？因為你集業與煩惱產生的，所以業與煩惱是世間因。那你希望得甚麼？出世果，不再流轉生死的彼岸的果，這個就叫做「滅」。「滅」即是涅槃，「滅」就不是滅了所有事物，是滅那些煩惱而已。滅了苦因、滅了苦果的境界，那時候生命很清涼痛快，一切火，生命之火，銷毀我們生命之火、煎熬我們的生命之火熄滅的意思。即是煩惱熄滅了，那個境界就是出世果。怎樣得這個出世果？修八正道，道諦了，這樣是出世因。所以這個就叫做「苦」、這個叫「集」、這個叫「滅」、這個叫「道」。知道之後，就勸人「苦」就應該去知道的，不要貪戀；「集」就應該斷它的；「滅」這個涅槃應該證的，到彼岸才對；乃至到「道」，八正道，就應該修行才對，就「道應修」。

這樣就第二轉了。那怎樣？我釋迦牟尼都知道「苦」；我釋迦牟尼都能夠斷了「集」；我釋迦牟尼都證到甚麼？「滅」了；我釋迦牟尼都修甚麼？修「道」圓滿。我做人版，你們一定相信我。你就應該修四聖諦，這樣就可以由此岸到彼岸。所講的與還滅觀一樣的，是嗎？流轉、還滅觀一樣，完全是將流轉、還滅拿出來講而

已。「流轉觀」即是甚麼？講「苦」與「集」的關係；「還滅觀」就講甚麼？「道」與「滅」的關係。是嗎？即是其實是繁簡的差異，在本質上並無差異的。這樣再講了，這個「道諦」和「八正道」到底是講甚麼呢？就是列那八種，大家都很熟了。就是「正見」，即是正確見解；「正思維」，當你入觀的時候，思想的歷程、思考。「正語」，講說話講正話，不要妄語、不要綺語、不要兩舌等等，這些是「正語」。「正業」即是造善業，不要造惡業了。「正命」即是你的職業，做一些對社會、對人群有益的職業，不要對社會、對人群、對國家、對民族、對世界有害的職業，這個是「正命」了，正當的活命，即是講職業了。這樣你修行要精進的，不要懈怠，不要「一暴十寒」，「正精進」又叫做「正勤」。

這樣你修止觀，修止觀要記得佛所講的教法，即是正念，止觀的時候，前念後念相續要記得清清楚楚，即是「正念」。這樣你入禪定了，於是證入修止觀了，於是修禪定了，這樣是「正定」了。於是將這八種修行方式，分析起來就用三種學習，叫做「三學」。一種叫做「戒學」、一種叫做「定學」、一種叫做「慧學」，即是修行戒、修行定、修行慧。這樣哪些是屬於戒？守戒？就「正語」、「正業」、「正命」，這三種東西是屬於戒。哪些是「正定」？哪些是屬於定學？精進、精進都是與戒有關，定、精進都是定，正念是定來的，「正定」是定，這三種叫「定學」。甚麼是智慧？智慧是「正見」、「正思維」與「精進」都是慧，因為精進，甚麼都是要精進的。你守戒要精進，你修定要精進，你培養你的智慧要精進，所以它要通三種。這樣將「八正道」分析不外乎「戒、定、慧」三學。即是你想得到解脫就需要修「八正道」，簡單講，就應該修「戒、定、慧」三學。

以戒做緣而產生定；以定做緣而產生慧；慧、最高的慧是什麼？「般若」。「般若慧」就能成佛，如果一日般若慧不起，一日都不能夠成佛，是這樣的。這個就是「八正道」了。「八正道」之後，人們執著有靈魂，這樣怎樣破這個「我執」？釋迦又講，講到五蘊，講五蘊來破我，他將我們生命是從哪裏來？當時人最喜歡是執著我生命，就是我們的身體、我們的軀體，軀體就叫做「色蘊」，但是軀體是物質活動來的。除了物質活動，還有精神活動，他能夠有感受，感受苦、感受樂、感受不苦

不樂的；他又可以見到東西，見到東西之後，將外物的形象可以攝取在腦裏面記得清清楚楚的，見到花，花有花形象，見到某甲有某甲的形象，見到樹木有樹木的形象。這個人，這個「我」就懂得活動的，能夠做善業、做惡業、做無記業的，又能夠懂得認知，這個「眼識」起現行，「耳識」又起現行，這樣一堆東西是人，一堆東西是人的時候，有沒有靈魂是我體？這樣就要分析了。這五堆東西呢？這五堆東西叫做「五蘊」，「蘊」是聚集的意思，五堆聚集體，用來破「我」的。譬如五蘊就是「色蘊」，就是我們的根身，「根身」即是物質活動；第二就是「受蘊」，就是苦、樂、捨受；第三就是「想蘊」，取像作用，第四是行蘊，就是造業，造善、惡業。

這個就是「行蘊」。所以「無明緣行」，行緣……「行」就是這個「行」，即是「行蘊」了。「識」就是眼、耳、鼻、舌、身、意，六識，這個由「受、想、行、識」這四識加起來，就是精神活動，我們的生命不外乎兩種東西，一種是物質活動，第二種就精神活動，離開我們的物質活動、精神活動，還有沒有靈魂呢？無的，有就請你講出來，離開五蘊，你講的靈魂是怎樣的？你說我這個靈魂很能幹的，能夠見到東西的，你見到東西便是「色」了，是嗎？我靈魂很能幹的，救人的，你救人是什麼？「行」了；我靈魂很差的，會作弄別人的，又是「行」，是嗎？我靈魂記憶東西的，你記憶什麼？是「想」，概念來的，是嗎？你講的靈魂有什麼活動呢？他都可以用五蘊來完全解釋。

這樣離開五蘊就不應該有靈魂了，一有，你就講出來，你講不到離開五蘊有靈魂的，如果離開五蘊，那個「我」的靈魂就是五蘊了，有甚麼不好呢？可以這樣去論證，凡夫執這個我體，我體就是五蘊所成，當時是「即蘊我」，那個我，那個靈魂，就是我、我的生命體，我永恆存在、永遠不變的主宰，一、常、主宰性，這個生命體就是五蘊，如果這樣有甚麼不對呢？我們說，「色蘊」是怎樣？是物質活動，它是無常的，「色蘊」是無常的，何止是無常？你初出世的時候，你只得六磅，你現在有一百五十磅，是否無常？如果你幾日不吃東西，少了七、八磅，是嗎？如果常，應該不起變化，如果常，你不能長大的；你不會快高長大，常嘛！你六磅就永遠六磅，為何會無常呢？無常才可以增長，才可以成長，你常，哪會成長？常是永恆的，是不

可以成長，所以「色蘊」是無常的。無常是苦的，因為你希望那件事永恆，它不得永恆，是否苦呢？你想要快樂，偏偏不讓你快樂，你是否苦？所以如果苦，就是無我，甚麼我？剛才講「我」，因為外道執那個「我」是這樣的；它是一個統一體，這個我是永恆存在、不會消滅的；這個我是主宰，我們生命的主宰，如果你是生命主宰，你想不想苦？無人想的，為何你一定要苦呢？即是你不能夠主宰。是嗎？你都不能夠主宰生命，你哪有「實我」？「實我」能夠主宰生命才是實我，你都不能夠主宰你的生命，怎會是實我？所以「色是無常」，無常是苦，苦就是無我，多數人不懂得解釋這裡的，多數人不懂解釋為何苦是無我。

一定要先將定義扣緊，因為「我」是主宰的，如果你的生命經常苦，你又不喜歡苦，你無辦法去除那些苦，你不能夠去主宰自己，不能夠主宰自己，哪有我？那個「我」是能夠主宰的，這樣就是「無我」了。那是很邏輯論證來的，很嚴格的邏輯論證。好了，「色」無我了，你說，「受」有我嗎？「受」一樣，「受」是無常，無常是苦，苦又是無我，「行」，「想、行、識」有我嗎？都無我，因為「想」是取像、「行」是造業、「識」是了知，都是無常的，都是苦的，都是無我。整個五蘊，無一「蘊」是有我，加起來，加五個零，零加零加零加零，都是等於零而已，所以加起來無我的每一蘊，結果都不會產生有「我」的，於是論證知道，「神我」是不可得。「不可得」是指甚麼？指「神我」是無實自性可得的，這個「不可得」是「無實自性可得」的意思，「不可得」是「無實自性」可得，神我是無實體。用簡單說話講，無實體的，無神我的實體即是無靈魂的實體，若有，請你自己講出來，你一日講不出，你就要承認無靈魂，於是論證了無這個「神我」。神我的時候，就可以用嚴格邏輯論證，這個論證是這樣，這個論證就不是佛經裏面有講的，剛才那些是《雜阿含經》講，我就編成三段論式，假言三段論式。

如果有永恆的我體，就構成這個我體的五蘊必定是永恆。因為我體是由五蘊組成，那個「我」是永恆，那個五蘊應該是永恆才對，很簡單的，這個分析命體。小前題，現在考察所得，五蘊當中，每一蘊即是「色蘊、受蘊、想蘊、行蘊（、識蘊）」，每一蘊都是無常，都不是永恆，我們不理它苦了，都不用理它苦了，只是用

無常論證已經夠了。所以見得並無永恆的我體。是嗎？如果有「我體」，有「我體」的時候，五蘊一定是永恆，現在五蘊不是永恆，即是否定（後項）。所以無實我體（否定前項），很簡單的邏輯論證，所以佛經其實每一個道理都可以用邏輯論證。不過人們不喜歡研究邏輯，所以他就不理解，現在你就可以用了邏輯論證。於是我們就知道。在我們的生命體裏面，你不應該執著五蘊是我，五蘊是我都不能夠執著，離開五蘊，無形無相的那個靈魂更加不應該執著了！有形有相、有可知的五蘊都證明它不是靈魂，如果你執著一個離開五蘊、飄飄渺渺的存在體說它是常的、說它是一的、主宰的，就是愚不可及。

所以釋迦講佛教道理，第一種就是無我論，「無我」就是無神了！因為神都是「我」來的，不過「神」是超越的，super being 是「我」來的，如果無我論，接著就是無神論，佛教就是無神論與無我論。我們今日就在釋迦說法當中，就講到這裡。還講過很多東西，講十二處、十八界等等，未來的《心經》破了所有東西，現在就講而已！正在立中，立完之後，一到《心經》原來要全部銷毀這些概念，他要完全消除了那些概念你才可以證得般若實相，否則就不能夠證入般若實相，即是不能夠證入真如實相的。

我們今日就講到這裡。我想提一件事，下個禮拜六，就是「冬大過年」的冬至，這樣小童群益會就休息一日，我們因為無場所用，我們緣不具足，所以就要停一會了，就不能夠生起講座，所以下個禮拜，就請大家休息一個禮拜了。再下個禮拜才與大家一齊探索《心經》的意義了。有甚麼問題呢？有沒有其他問題？今晚到這裡了。是！聽眾：有一個解都解不到的，（《金剛三昧經》：）「因緣所生義，是義滅非生，滅諸生滅義，是義生非滅」。李先生：暫時答不到你，這些跟《心經》無關。不好意思，因為我講《心經》，不是講你一個人，不好意思。是的。聽眾：那個我，因為佛性那方面，講者講的神我，那個神的意思，好似那個佛性。李先生：好，請坐下。你知不知道甚麼是佛性？你以為佛性是怎樣呢？是的，我跟你講。佛性就是兩種東西來的。一種，你有力量去證得諸法實相的功能，第一；第二，證得「諸法實相」的功能，你就得到大涅槃、大菩提的果，於是果與你證入，能夠有能力證入這個

大涅槃、大菩提的果，就是佛性。即是兩種東西，佛性能夠證入佛果，加上佛果本身，同不同意？你認為是不是？這個是否佛性？你先答我才有得講。同不同意？這裡我解釋的，我解釋了佛性，佛性是兩種東西來的。第一種是佛所變現的世界，三身四智與度生的能力。

第二就是證入去那個佛果的那種功能，這個就是佛性。你同不同意？同意就可以了。這樣同意的時候，你剛才就問我，你問我這些佛性是否生滅，是嗎？你問我是否神、神是否靈魂？答案了，神是靈魂？不是靈魂，因為神就是代表有實自性、一、常、主宰性，佛性它是眾緣和合所產生。眾緣不具它就沉沒的，它就無一、常、主宰的特性。所以這個佛性，不是神我，不是靈魂，不是上帝，滿不滿意？不滿意？為何不滿意？哪裏不滿意？你講。

聽眾：藏密跟我講的就好似不是……李先生：你去找藏密老師講，你將藏密老師教你的，你反問他了。現在我說「神我」，佛性不是神我，原因我解釋了給你聽。因為佛性能夠證入這個真如實性那種本能，它是能夠證入、有活動的、能夠生滅的，這樣佛的本身佛性的果，涅槃不能講，大菩提是要來度生的，變起三身四智，要度生，度生，度了甲，還要不要「度」？不用了！即是有生滅了，是嗎？度了甲就去度乙，度了乙就去度丙，或者一齊度，「度」完了甲就不用度甲了，顯然有生滅，正在「度」就生，「度」完就滅了。這樣佛性是滅，會生滅的，是緣聚則生，緣具則生，緣散則滅，所以它不是一個靈魂來的，不是神我來的。先理解甚麼叫「神我」？「神我」就是存在的生命體是一的、是常的、是主宰的，佛性不是一的、不是常的、不是主宰的，所以佛性不是神我。很清楚的，如果你那個……

-完-