

《心經》

第三講



是不是度了甲去度乙；度了乙就度丙，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。這樣即是佛性是滅的；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；它不是神我來的。即先要抓緊（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、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。如果你那個密宗的上師告訴你是的時候，將我這番說話請教他解釋，他再給你解釋。如果你解釋不通的時候，你將這番說話再問我，我已經解釋給你聽了，座上有無懷疑？無了，他們無懷疑，你想一下或請教你的上師，好嗎？

好了，時間還有幾多？好了，這個是最後的問題。聽眾：最奇怪是旁邊為何無講怎樣「行深般若波羅蜜多」，是否漏了一些東西，或者……李先生：不是，他現在講的是境界，請坐！因為如果你研究《心經》，最好的辦法就是打開《大般若經》，將有關舍利弗，即是舍利子與佛講話那些內容都抄出來，這樣的時候，你可以發現《心經》的每一句是哪裏的出處。因為修行是很複雜，如果講修行那個般若智怎樣生起、怎樣起用、怎樣證大涅槃、怎樣證大菩提，二百六十字一定不能夠圓滿地解答所有問題，它就不是叫做「心經」了，《心經》只是講出「行深般若波羅蜜多」的時候的境界以及有甚麼效益而已，就是那些人將它撮要的時候，就撮到最精華、最簡短，用二百五（六）十個字就達到它的目的。

如果進一步你要尋求，就請你讀《大般若經》，或者《小品般若經》，或者《大品般若經》，那裡就有答案。你讀《金剛經》都找不到答案，《金剛經》都無詳細講你聽是怎樣去修行才證到大涅槃、大菩提。因為那個修行過程很複雜，因為因不同的眾生、不同的機，修行方法都不同，所以一講修行的方法，所以那位朋友……因為是密宗的機，要密宗的大德去教他才可以，所以我都不敢給他答，因為我不是密宗的大德，我都不敢加半句評語，原因就是機不相同。所以無得講，暫時又不可以講。你

講就將它，從頭到尾獨立抽了出來，那你發現，有關於的舍利子那些內容就輯了回來就多過《心經》很多。一定可以做到，你有空可以去讀六百卷，由頭到尾讀。講及到第二個不要理，剔除剩下的舍利子那些就要，《心經》的內容你就全部見到了，不難做的，很容易做，不過無人做而已。可以做的，好了，我們今日去到這裡了。不好意思。

還處理中就是第二部份，就是解題，解題分開幾段，甲那裡是闡釋經題，那裡已經講完了。那我們接著就乙，是講《心經》那個旨趣，這裡亦都是講完了。這樣我們上一會開始踏入講「境」，即是《心經》出現的歷史背景。那這裡分開很多節的，第一節，我們亦都講完了。跟著講第二節，第二節是講佛陀在菩提樹下成道的時候是觀「十二因緣」的，關於十二因緣的道理我們都介紹了。然後就是第三節，我們就正在處理佛陀成道之後是說法的，說法度生，這樣我在這裡，我們上次開始講了，就是「四聖諦」。四聖諦的內容與十二因緣亦都給大家做了那個總結，其實十二因緣與四聖諦是同樣的東西，不過是繁簡的差異而已。即是十二因緣可以總結做四聖諦，即是我們流轉觀十二因緣，這個就是「苦諦」與「集諦」；還減去觀十二因緣，這個就是「滅諦」與「道諦」。

那我們上一次亦都處理了。接著我們亦都處理過講「八正道」，「八正道」都是四聖諦一部份，因為「八正道」講「道諦」，就開做八種，我們上一次就講到「八正道」。今日就繼續跟大家探討的就是，除了弘法的時候，釋迦第一種講的內容就是講四聖諦，四聖諦的重點，就是發揮一種道理，就是「一切法緣生無自性」的道理，不過「一切法」在原始佛教時期就是以人為主的，人的生命為主，是剖析我們的生命。接著下面釋迦就講另外一種法，就是講「五蘊」，「五蘊」亦都是我們《心經》裏頭一開始的「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」這個五蘊，所以我們無端端將釋迦說法四十九年裏面講的內容重新做一個回顧，目的是回應將來我們講《心經》的時候那些概念，全部概念我們先做一個瀏覽式、一個回顧，然後你發現講《心經》的時候，何以《心經》講這樣多的概念？這個就是《心經》將釋迦自己過往所用的所有法相重新加以否定的意思，所以我們亦都是做一個瀏覽。這個「四聖諦」

和「十二因緣」的重點，就是在處理一切法，包括人、包括法，都是「緣生無自性」，至於五蘊的那個目的就是破「我」的。破「我」，所以我這裡寫下就是五蘊就以，目的就是要來，「以」即是用它來破我執。大家都熟悉了五蘊是甚麼。我們很快做一次的瀏覽就知道了。

五蘊，大家知道了，「色、受、想、行、識」，五個聚集體，「蘊」即是聚集的意思；「色」是物質來的，即是物質的活動來的，我們生命的、人物，你說有靈魂，「靈魂」是甚麼？分析下不外乎是物質活動，即是我體，我的生命是我體，如果你說有靈魂，你的靈魂是一個生命我體，這個生命我體分析起來不外乎是物質活動、精神活動，這樣的物質活動就是「色蘊」，「色蘊」的最原始的講法就是我們的「色身」、我們的「根身」，物質性的五根的身體以及物質性的五根與五根所寄託的身體，即是「扶根塵」。

這個就是最原始的意義，後來「色蘊」就講合做（綜合）一切物質現象都叫做「色蘊」就不只是指那種個人的物質性的身體，是乃至身體外的一切法，你所認識的「色、聲、香、味、觸」的境，都是「色」來的。「受、想、行、識」這四蘊，「受」就是對境裏面的苦、樂、捨的感受，所以這個是指苦、樂、捨的接觸所得的領納的意思，領納順違作這個受。「想蘊」就是一種取像的活動，「想蘊」把我們認知一種東西，譬如叫做黃色，黃色的像在認知的時候，要將整個黃色的像要取下來，所以然後才有記憶的，如果不能夠取像、亦都無記憶，亦都無語言的。譬如說，人有人的像；花有花的像；房子有房子的像，每一種的認知都有它的影像，影像取它下來的時候那種作用，就叫做「想蘊」。

所以「想蘊」的這個「蘊」以甚麼為性？就以取像為性，它的特徵、它的作用是取像。「行」，行蘊的作用就是造作，決定去做一些善的行為，惡的行為，或者是非善非惡的行為，有一種決定去做、推動你去做，這樣我們叫做「造作為性」，造作的時候，都是精神活動。「識」就是了別為性，「識」就是能夠認知，眼、耳、鼻、舌、身、意六識，六識的作用就是認知、了別。譬如這個「眼識」了別色境、「耳

識」了別聲境，乃至「意識」了別（一切法境）是一堆東西來的，這四堆東西就是形成我們人生命的精神活動，人生命當中的精神活動。這樣這五堆東西在原始佛教裏面，其目的是破我的，破我精神是這樣處理的，譬如別人問，究竟我們有沒有自己實我的存在，即是靈魂存在？佛教一定說無，因為佛教三法印裏面，說「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。這樣「諸法無我」，一切存在的事物都是無生命我體的，都是無主宰的我體。那就要論證何解無我？我說這個身體是我。

當時的人就通常一般執五蘊的身體，即是執我們的身軀的「色蘊」與精神活動的「受、想、行、識」，這四蘊就是我，是實的我、是真實的存在我、永恆存在我、主宰性存在的我。釋迦就需要論證這個我的不存在，因為如果你說執著有我的存在，這樣就很難證涅槃的。因為我是一個使到你執著、內在執著，使你墮落的，因為我是人自私的根源來的。這樣如果你執著有一個實的靈魂，於是一切從自己生命出發，把一切法都是看輕，把自己放在第一位，所以是我墮落的根源，是我輪迴的根源來的。如果你無一個「我」的時候，你就不會輪迴，所以輪迴的時候，要與我有關係的。

在論證過程當中是這樣，凡夫執一個我體，不過剛才所講的「色、受、想、行、識」五堆東西，這樣如果我們論證的時候，究竟「色、受、想、行、識」裏面，哪一種是我呢？或者加上我呢？那我們發現，我們觀察物質現象，它是無常，如果我呢？在印度的時候，「我」是有定義的，那個生命主體是永恆存在的，它自己存在自己，它完整性存在，它可以主宰性存在，這樣叫做「我體」。但是一般人，他說他自己有一個靈魂，但是他自己不知道甚麼是靈魂，你反問他有沒有靈魂的時候，他自己都說有靈魂，但你問他靈魂是怎樣？他是不知道的，即是一個很含混的概念。很含混地說有靈魂，但是他都不明白、亦都不進一步去探索，究竟你所謂你的生命中有靈魂，甚麼叫靈魂？他就不詳細講。

但是印度人不是，印度人很嚴格的，甚麼叫做靈魂？他們相信有，他們相信整個宇宙的存在法。這個是整一體，但個別生命體，每個叫做實我或者叫做神我。神我有甚麼特徵呢？他能講出，就是一、常、主宰性的生命體，這個是外道，外道所以很清

楚、很清晰的，甚麼叫靈魂？如果是一、常、主宰性的生命體就叫做「我」的話，「色蘊」就不能夠叫做「我」。物質現象是緣生的，剛才我們用那個「十二因緣」分析一切法，或是「四聖諦」分析法是緣生。緣生的時候，你的生命是緣生，物質現象是緣生。譬如我們的軀體一生出來的時候，譬如是一百五十磅，到長大是一百五十磅。他是緣生的、他是無常的，如果常的話，一生出來是六磅的時候，到你一百歲都是六磅才對，無多無減，無增加無減少。但是不是的，我們物質的軀體是隨著時間，每日都不相同，有增有減是無常。無常的時候，怎可以有靈魂存在、我存在呢？即是在「色是無常」，無常就是苦，苦就是無我，這樣論證。「色蘊」是無常的，無常的時候，苦為何是無常？隨著時間而改變，你想有永恆的那個存在，但是不可得而引致痛苦，這樣就無常，這個就是行苦、行苦，「行」即是活動，流轉不息引致痛苦。流轉不息引致痛苦的時候，你就不能夠主宰你的生命，我想主宰我的身體，由出世到死亡都是很健康的；不會發病的，不可能的。

你自己不能夠主宰自己，不能夠主宰自己，怎可以叫做「我」呢？即是你說「我」的時候，即是你已經暗示了它是永恆性與主宰性，現在色蘊無主宰性，它是無常的；它是使到你痛苦的；痛苦而無常就是無主宰性。你想快樂，偏偏無快樂，你想永恆，偏偏不是永恆，那就不能主宰，不能主宰就不能叫「我」了。因為「我」的定義是怎樣？就是「一」的、「常」的、「主宰」的。這樣就連續犯兩個特徵，第一它不是常；第二它不能夠主宰；更加不是一，是第三個特徵。因為物質性東西可以分割的，你身體的手、那個足、那個頭、那隻耳全部都是可以分的，不是「一」的。這樣既不是「常」，亦不是「一」，亦不是「主宰性」，所以是無我。這個物質性的軀體，不會是靈魂，那你說「受、想、行、識」是靈魂，會不會呢？都不會，因為「受、想、行、識」都是無常，都是引致痛苦，都是無主宰性，於是無常、苦、無我。所以這個軀體不是你的一部份，「受、想、行、識」不是你的一部份，所以亦無我所。這樣「色、受、想、行、識」五蘊，都並無一個永恆性的我體存在，即是加上受、想、行、識，合起來都是無我體，因為零加零加零，加了五個零，「色蘊」裏面無我體是零了。「受、想、行、識」都是零；五個零加上來都是零，這樣在五蘊裏面根本就找不出「我體」。這個是很嚴格的論證來的，我這裡就嘗試把這個論證，把原

始佛教這個道理，即是否定有一個生命主宰的我體，做一個簡單的三段論式。大前提，如果有永恆的我體，這樣構成這個我體的五蘊應該是永恆，因為外道執，當代、當時是執「色蘊是我」，「我」是甚麼？就是構成我的軀體與軀體活動的精神活動。如果我們是有永恆性的我體，這樣構成我們我體的「受、想、行、識」任其中一種東西是永恆才可以，是嗎？或是全部東西永恆，五種都永恆更好，其中一種永恆才可以。如果無一種是永恆的就不能夠有靈魂，這樣就是小前提。

剛才我們考察五蘊當中，「受、想、行、識」每一蘊都並無一個永恆性，是嗎？所以否定一些後項，就否定一些前項，如果有永恆我體，一定需要五蘊當中，至少有一蘊是永恆，現在五蘊都不是永恆，證明無我體。所以結論就是並無一個永恆性的我體。這個在我們的原始佛教只是論證到這裡，就沒有進一步論證「離蘊我」，不再論證。不過後期的佛典就連那個「離蘊我」都論證，這裡嘗試在我們的講義之外就加多一項，就是論證「離蘊我是不可得」，就論證無「離蘊我」。我做一個大前提，做一個大前提，那個大前提，如果有一個實我存在，在外道人就說這個實我本身，它應該能夠造業，又能夠感受苦樂的果報。

如果不能夠造業，又不能夠受果報，那麼這個「我」就無意義的。是嗎？你有一個靈魂，而靈魂又不能夠感受快樂、又不能夠感受痛苦，又不懂有活動，造業即是有活動，造善惡行為都不能夠，這個與死物、那個真空、太虛並無甚麼分別，他們不會這樣的，他們一定是說有我，有我然後有造作，有造作之後，就因你的造作而引致你有快樂的果報與痛苦的果報。根據他的理論造成一個大前提，如果有我，這個我一定是能夠……這個「我」是實我，即是永恆不變的一、常、主宰性那個神我，它一定能夠造業以及能夠感受、招引苦樂，感受苦樂。小前提是透過經驗界，離開五蘊是無……應該並不能夠感受苦樂，不是這個實我。離開五蘊是不能夠感受苦樂，你將它改回去。因為我們造作是甚麼？造作就是五蘊當中的「受、想、行、識」的「識蘊」，以及「受、想、行、識」的「行蘊」去推動我們身體的第一個「色蘊」去造作，即是我要造作的時候一定要起意識，是嗎？意識，第五個、第五種蘊，「識蘊」，識蘊要活動、要造作的時候，一定要有「行」，即是有造作的心所，即是「行蘊」，即是

「行蘊」加第五個「識蘊」。這樣造作時候要不就用身體造，或是用語言造，是嗎？用語言去詛咒、去罵別人；用身體去殺別人，都會與「色蘊」有關，於是三種蘊去造作，第一種是第五種的「識蘊」，即是這個，起意識，然後套入心所，思心所，這個「行蘊」，我們唯識家叫做「思心所」，這樣就推動你的「色蘊」，推動這個身體，或是用語業，或是產生身業，「身、口、意」，意業即是兩種東西來的，意業即是意識裏面的行蘊，它推動我們的身體造身業與語業。所以如果離開五蘊，你就不可以造業，是嗎？為何不可以造業？因為造業需要五蘊，最少五蘊當中，第一個蘊與第四個、第五個蘊的聯合工作來的。

如果離開五蘊，就不能夠造業、不能夠感覺，這樣感受快樂、痛苦，離開五蘊都不能夠做到，因為五蘊當中有一「蘊」是感受苦樂的，那個「蘊」叫甚麼？「受蘊」，是嗎？所以如果執那個「離蘊」就不能夠感受苦樂，這裡你改回它。如果你執離蘊就不能夠、離蘊的實我，有實我，這個實我就不能夠感受苦樂，所以有實我一定能夠感受苦樂和造業。現在不能夠造業，不能夠感受苦樂，即是無實我，所以結論就是，所以「執離蘊的實我是不可得」。世界上你執靈魂，或是在你的五蘊之內執，叫做「即蘊我」；或是離開五蘊另外獨立存在一個飄飄渺渺那種的靈魂存在。這樣我們論證：不論五蘊當中，我們不能夠發現有我，離開五蘊都不能夠發現有你外道所講的那個一、常、主宰性的我，這樣哪還有靈魂的存在？這裡就是論證了無靈魂存在，這是佛家的特色來的。

接著就是釋迦要論證五蘊是破我。而《心經》我們在下面，一會兒會講，《心經》要破五蘊，不是破我執，《心經》破五蘊之目的不是破我執，倒轉，《心經》要破每一蘊不是實在的存在，是破法執，不是破我執。因為我執大家都是懂得的，何須破？《心經》不需要破，《心經》這個「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，每一蘊「空」，色蘊是「空」的：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，「受蘊」就是「不異色」，是嗎？「色」又不異「受蘊」，這個「受蘊」即是「色」，「色即是空」，「空」即是「受蘊」。是嗎？這樣每一「蘊」破，破的目的就不是破那個「靈魂」，因為靈魂一早破了，因為佛的弟子一早接受了，不

需要破；要進一步破，破每一蘊有沒有實際存在。每一蘊，「色蘊」是否實際存在？「色蘊」就不是靈魂，不是我執，是法執。所以《心經》裏頭的重點是破法執，破每一種法。下面我們就講到《心經》的時候，就理解來看，比原始佛教所講的五蘊是進了一層、是深入一層，不能夠照原始佛教那樣理解的，要高一個層次去理解，是理解每一蘊是否實在存在，有沒有自性的存在？

接著，另外說法就說了第二種東西，就是說「十二處」、「十八界」。「十二處」、「十八界」我覺得釋迦成立「十二處」、「十八界」的目的，本來很淺的東西，應該有目的，其目的是破我所、破我所執。因為一般認為「色蘊」裏面是物質現象，於是就分開很多種東西了，分開「色、聲、香、味、觸、法」，就以為色法是被我所受用，受法，不是！「聲」這種東西是被我所受用，這個聲，「聲處」又是被我所受用，「香處」又被我所受用。「色、聲、香、味、觸處」又被我所受用，一共是六處都被我所受用，目的是這六處、我們的生命體能夠受用，能夠受用所以是實際存在。我們看看，「十二處」，所謂「十二處」是內六處的感官與外六處的對境，因為，我們再看看下面，「六根」，即是內六處，「六境」，就是外六處，那個「眼根」即是視覺神經，去認知顏色與形象的境，這個叫「色境」，離開「眼根」，根本我們不知道「色境」存不存在。那個「眼根」不是「我」來的。

即是說，我們要能夠認識「色境」的時候，是緣、眾緣和合的。就這樣「眼根」都不能夠認識色境的。還要有很多正確距離、適當距離、適當光度等等，條件具足才能夠認知那個「色蘊」。即是說那個「色境」、這個物質現象的「色境」，這個「色境」是物質現象當中的顏色與形態，這個與「色蘊」不同，「色蘊」是整個物質現象，但是整個物質現象當中，有部份是講形態與顏色的，這個就是我們「眼根」的對境。這個色、聲、香、味、觸都是物質現象，都是「色」來的，如果「色蘊」就包括了、應該包括了十（十一）種東西，整個「色蘊」，包括「眼、耳、鼻、舌、身根」與「色、聲、香、味、觸、法境」十（十一）種東西，所以這個「色」就不是「色蘊」，只是一個對境，是青、紅、赤、白；長、短、方、圓這兩種東西。所以離開我們的「眼識」，有沒有客觀存在的「色境」？不知道，是嗎？我們不知道的，我們知

道的就只是眾緣和合之下被我的「眼根」所能夠接觸的，那個叫做「色境」，那個是緣生的境，不是獨自存在的，是在認知之下存在，離開我們的認知，它是否存在？根本不知道。所以無獨立存在的我所的「色境」。

同一道理，「聲境」亦然，「聲境」存不存在？你有起了「耳根」才知道，如果無「耳根」，根本就不知道它是否存在。同一道理，「香、味、觸、法」亦然，離開鼻、舌、身、意這樣感官活動就根本不知道它存不存在。所以你不應該執有客觀實在有實自性的「色境」、有實自性的「聲境」、有實自性的香、味、觸、法的「境」。至於「意根」，「意根」其實即是甚麼？在我們上面所講的五蘊當中，第五種「識蘊」，這個即是「識蘊」，「識蘊」包括六識，這個「意根」。法境、「法境」是甚麼來的？一切概念、一切除了上面「色、聲、香、味、觸」所有其餘的東西，都是這個法境。即是五蘊當中的「受、想、行」三個蘊是法境的部份。不只是三種東西，包括一切概念、一切意言境，即是意識、名言概念到六根，六根其實應該都是等於五蘊的內容來的。六根與五蘊其實是可以一一相等的，不過有些是一對多，有些一對一，有些一對多，相攝，即是五蘊可以攝「十二處」。

同一道理，十八界，這個「十二處」的「處」字是甚麼意思？是「成長」的意思。那個「處」，「十二處」即是十二種東西，令它成長，令它成長，成長成為甚麼？成為知識，好像「眼根」去接觸「色境」，於是就產生「眼識」，是嗎？即是「眼根」的出現，是要靠「眼根」對那個「色境」的，然後「耳根」去接觸「聲境」，然後才產生「耳識」，乃至到「意根」去對「法境」，於是就產生那個「意識」。於是就把宇宙的一切存在就分做十八類，這個「界」就是類的意思，分類成十八界，即是存在了十八種分類。整個十八種分類就是將五蘊，將它再開成十八界，因為「十二處」都可以用五蘊攝了它，十八界自然可以用五蘊攝，所以「五蘊」與「十八界」、「十二處」不是截然三套理論，是一套理論。我看原始佛教所講最基本，最基本就是「四聖諦」，「四聖諦」攝一切法。因為五蘊裏面，亦都是「四聖諦」所攝，五蘊不是離開「四聖諦」另外有一個「五蘊」，「十二處」與十八界亦都不能夠離開五蘊所攝，即是一切法都是「四聖諦」所攝了。釋迦之所以立「十二處」、「十

八界」，目的就是人們執著離開生命體有實在的「色、聲、香、味、觸、法」，需要把那種「色、聲、香、味、觸、法」的認知歷程明顯分析出來，使到信眾明白到離開心識，是不知道有無實在的客觀存在的物質現象、精神現象，我們不知道的，即是離開心識有沒有實的「色境」；有沒有實的「聲境」我們是不知道的。再分析的時候，如果用緣生，「色境」都不是實，「聲境、香境、味境、觸境、法境」，為何？無常，如果實在的時候肯定是常，不是常，「色、聲、香、味、觸、法」都無常；「眼、耳、鼻、舌、身、（意）」六根亦都無常，由六根對六識，顯現六根對六識，不是！由六根去接觸六境而產生六識亦都是無常，彼此緣生。

不論你的能知的那部份，能知的識、所知的那個境；所依靠那個根，每種東西都無常。既然無常的時候，「諸行無常」，它都是「行」來的，它都是現象來的。所有現象都是無常，如果無常哪有實在法？於是從五蘊破了色法、破了那個實我之後，破了那個「我」之後，就用其他方式破了一切法，這樣就無實我、無實法，即是「三法印」當中的「諸行無常，諸法無我」的兩個法印了。「果」就是甚麼？涅槃寂靜，因為不是人修行是無意義的，修行目的是達到的理想，就是涅槃的理想。這個就是釋迦在世的時候常講的這些道理了。接著就是，這些道理我們講了之後，跟著下面我們今日遲一些時間就開始接續講《心經》了，《心經》就破這種東西，「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」，就破這種東西。接著釋迦就入涅槃，是嗎？他說法四十九年後就入涅槃，入涅槃之後，我們要看看遺教結集，為何要講遺教結集的原因呢？《心經》究竟是不是在初時的四結集裏面出現呢？是幾時出現？

我們要交代這樣的問題。在我們未講入《心經》之前，我們還要明瞭一些事情，就是釋迦根本並無著作，釋迦只是到處說法，他並無寫一本書、寫一本經、寫一本論，沒有的。所以當釋迦涅槃之後，那些弟子懷念釋迦所講的教法，所以就由大迦葉尊者做那個結集，這個結集，我們稱之為四次結集，第一次稱為「王舍城結集」，王舍城是摩揭陀國的城邑，在那裡做結集，結集的詳細內容你自己看佛教史了。就結集了經藏與律藏，接著下面還有第二次結集，稱為「吠舍離結集」，結集的時候，這個就是釋迦滅度之後，大概是一百二十五年左右，最主要就是他們爭論律，戒律，在印

度的東西兩部份，有不同的對戒律見解，那就有爭論。爭論的時候就解決問題，這樣就「吠舍離結集」，這個叫「五百結集」，叫七百結集。接著華氏城結集，華氏城結集，傳說這個阿育王的時代造的，阿育王的時代，因為他就提倡佛法，很多外道自己因為阿育王不再供養他，他就變了佛教徒，但是目的不是真的想變佛教徒，就利用佛教的名義去得到利養，所以他就破壞了戒律，於是就有第三次結集，就是華氏城結集。到最後那次，第四次結集就是在迦濕彌羅結集，那時候的護法就是迦膩色迦王，就用十萬首頌去解釋經藏，十萬首頌去解釋律藏，十萬首頌就解釋論藏，這四次結集，有沒有結集到《心經》下去？答案是無。

即是《心經》在這四次的、一般歷史家認為最可靠的結集當中並無結集到《心經》，《心經》完全不在四次結集之內。這樣《心經》是幾時結集？就有兩派的說法，一派就說在王舍城的窟內結集的時候，同時在窟外有一些比丘和信奉大乘教的人再結集方等經，即是大乘經，這個叫做「窟外結集」，是窟外的結集。有一派歷史學家就不是這樣主張，因為窟外結集的時候，雖然在有些論都有講到這個問題，譬如《大智度論》都有講到窟外結集，但是講得很模糊的、不清晰，究竟要結集甚麼？不知道。

有一些學者就認為這個《心經》那類經典，不是釋迦講的，是一些大菩薩根據《阿含經》的道理引伸出來的，就不是釋迦自己講的。不是釋迦講的時候就不是佛說？原來佛典，即是甚麼叫佛教；即佛的教化。是很簡單的，你合乎三法印就已經是佛教，即是說，你講的道理是「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」，這已經是佛的教法來了。即是「三法印」就是三種印鑑，三個標準，符合這三個標準就是佛教的道理了，這樣大乘經是全部符合的，大乘經教所講的是符合了一切法〔空〕，無靈魂存在，一切存在體、一切存在事物都是流轉不息的無常。佛教教那些佛弟子最終的目標是到涅槃、到彼岸。《心經》就講這種東西，《雜阿含經》都是講這種東西，即是從《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》引伸出來，所講的道理可以與釋迦所講的相應，將它發揮，這樣是兩派講法。如果你是虔誠宗教徒，你又相信在三法印之外，有一個窟外結集，如果你不相信的時候，你要相信「三法印」這

個印鑑，即是釋迦自己說，如果符合這三個原則就是佛說的，就是等於佛教的道理。那些菩薩將釋迦在《阿含經》，這四次結集就是結集《阿含經》以及那些律，還有簡單的《發智論》那類論，那些論是菩薩造的。

這樣《阿含經》所講的道理發揮出來，就變成大乘經典了。這樣就隨你自己抉擇了。這樣我們就知道《般若經》很流行，我們可以知道，但是我們不知道《般若經》是幾時結集的，不過我們清晰明白的就是四結集當中，並無結集《般若經》，而《心經》是《般若經》的一種，是嗎？所以《心經》就在四結集當中並無結集到。好了，《心經》的流行，即是大乘流行，這樣大概在釋迦牟尼入涅槃之後，五百年之後，大乘才流行。當時流行的經論，開始是《般若經》了，《心經》是《般若經》的一部份，之外還有《法華經》、《華嚴經》、《維摩經》這些，除此之外，還有《華嚴》、《法華》，《維摩》、《彌陀》這些是淨土經等等經典。另外在那段時候，這些大乘經（我們）還要得到一個大菩薩，龍樹將它推動、弘揚，這樣就使到倡導大乘之教，所以就一日、一日那樣興旺起來。接著我們了解《般若心經》的時候，是在剛才講的五種經的哪一種？就是剛才講《般若經》那類，這樣後世結集《般若經》就有很多種的，《心經》只是其中一種，這樣我就列出幾種，譬如我們大家常見的《金剛般若波羅蜜多經》，即是《金剛經》；《理趣般若經》，這個很小的、很小的；《仁王般若》、《小品般若》，這個就是《八千頌般若》。羅時憲先生將《般若經論對讀》就是《小品般若》與《現觀莊嚴論》，將經與論合併一起去分析。《般若經對讀》就是講《小品般若》，是有八千首頌這樣多。《小品般若》，即是《摩訶般若》，那就二萬五千頌，即是我們所講的《大智度論》，就是解釋這本《般若經》，《大智度論》，「大」就是小品，「智」就是般若，「度」就是「波羅蜜多」，那本論是解釋《小品般若波羅蜜多經》就是二萬五千首頌。

除了這二萬五千頌小品之外，還有沒有更大的小品呢？答案是有的，更大的小品是玄奘法師翻譯《大般若經》；《大般若經》裏面，最大品那個就是十萬頌，是《小品般若經》的四倍，當玄奘翻譯了《小品般若》、《大般若經》出來的時候，差不多所有的「般若」經論都齊了。即是十萬頌又有、二萬五千頌又有、八千頌又有，

還有一萬八千頌又有，還有小的，六百頌又有，很多種，一共有十六會，即是這部《大般若經》有十六會，六百卷。很大套書，這套書即是叢書來的，裏頭有很多相同的，譬如《大般若》、《小品般若》，《大品般若》，講的是一樣的，有些是繁些、有些是簡些，顯然就不完全釋迦講的，一定是釋迦講一些東西，這樣那些菩薩就將它引伸，有些就引伸成「小品」；有些引伸成「大品」；有些引伸做十萬頌的最大的大品。那就不同的內容，究竟最初出現的《般若經》是哪些才對呢？我這裡列了這樣多，那就有很多講法，有些就認為《金剛經》可能是最早的，因為這個最簡單，二十七個問題。二十七個問題都很重要，「般若」，即是講內容擴闊它、擴大它，變成大品，再擴大就變成十萬頌。另外就是太繁了，太繁的時候你不夠時間讀，之後將它縮小就變了《金剛經》、《理趣經》、《仁王般若》等等，將它簡化。

三種講法，這樣就不外乎一種是先繁後簡；第二種講法是先簡後繁；第三種講法是中間的落墨，一方面向繁的發展、另外一方面就是簡的發展。這樣三種方法，你自己選一個了。亦都無結論的這樣東西。但無論如何，任何一本的範圍與內容都很豐富，從《金剛經》到這個十萬首頌的時候都很豐富的。因為太繁的時候，如果有一本最簡單經可以攝一切這部《般若經》的精華，這樣就最好不過了。於是菩薩就可能在經論裏面，即是《般若經》裏面，在《般若經》裏面就攝取精華，即是「般若」精華，就變成現在我們所講的《般若波羅蜜多心經》，小到二百六十個字，不是頌，不是頌，是字，一首頌有三十二個音節的，有三十二個言，「言」即是音節，三十二個音節。它有幾多個音節？二百六十個音節，一個字即是一個音節，因為漢字就是一個字一個音節的。梵文一個字不是一個音節，一個字有很多音節，譬如「空」，我們是一個音節，「非空」，兩個音節，這個梵文 *sūnya* 都兩個音節；「空性」*sūnyatā* 三個音節。因為二百六十個字，就二百六十個音節。二百六十個音節即是幾多？不夠十首頌，是嗎？一首頌有三十六音節，十首應該是三百六十，我們這裡是二百六十而已。不是，一首頌三十二個音節，十首頌就三百二十音節，我們這個《心經》得二百六十字，即是二百六十音節，即是不夠十首頌，就撮到這樣簡了。

接著我們再看看，現在我們會探討《心經》。《心經》現在我們是用甚麼譯本，

即是現在印給大家那個「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，那個是甚麼譯本？我們要知道《心經》的譯本，因為解題應該做這件事。這樣我們知道《般若心經》譯本前，要知道《般若經》的出現那個過程，在中國那個轉譯過來的過程，翻譯過來的過程。那最初在東漢末年開始有些胡僧譯般若經，譬如《放光般若》、《道行般若》，即這兩種般若經是最開始時譯。這個《道行般若》即是小品，剛才不是講有小品？即是八千頌，這樣《放光般若》即是小品，即是二萬五千首頌，幾多個字呢？二萬五千乘以三十二（25000x32），應該這樣多的，即是梵文原本譯了漢文就不一種了。到了鳩摩羅什的時候，就再重譯《摩訶般若》，《摩訶般若》即是《放光般若》，又再重譯《道行經》，叫《小品般若》，之外就是大家流行就是《金剛經》了。《金剛經》就是這個鳩摩羅什法師所譯，之外還譯了一篇《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，一本這樣的經，這本經我們看來不知道是甚麼，原來就是《心經》，第一本《心經》譯出，不是我們現在讀那本，這個是鳩摩羅什的譯本，為何叫《大明咒經》？我們讀《心經》都有這個「般若波羅蜜多是大神咒、大明咒」嘛！所以「大明咒」即是《心經》了！是嗎？這本是《心經》，你打開看是一樣的，完全是《心經》。

一樣開始就是這個「觀世音菩薩，行深般若波羅蜜多時」。它又不是觀自在菩薩，那個名稱不相同，「照見五蘊皆空」，它就不是「照見五蘊」，它是「照見五陰皆空」，將「蘊」字改做「陰」，因為每一個人所譯的都是不同的，所以這本經是《心經》的第一個版本。譯第一個版本之外，他又譯了很多解釋《般若經》的論，譬如《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等等，這些我不詳細講了。你們自己看，你們自己都應該知道的。接著之後就是玄奘法師，這個是唐代；鳩摩羅什就是公元五世紀的人，唐玄奘是公元七世紀的人，譯的時候是六百幾（公元 663）年，這樣譯了很多《般若經》。譬如好似《大般若經》，剛才講的最主要就是大的十萬頌，即是最大的《般若經》，裏頭有另外二萬五千頌、一萬八千頌、八千頌等等，一共是十六會。十六會就一共有六百卷，其中最突出就是這個十萬頌般若，剛才我講的大大般若，因為《大般若經》篇幅的四倍，即是比鳩摩羅什譯的《小品般若》，是多四倍的字。就是這個《大般若經》裏面，講及這個叢書，般若叢書，裏頭是兼明六

度，即是詳細講「布施般若波羅蜜多」、「持戒般若波羅蜜多」，乃至到……不是！這個「布施般若波羅蜜多」，「持戒波羅蜜多」，乃至到「般若波羅蜜多」。這樣六度會詳細講，還有很多故事，即是有些怎樣捨身去請菩薩來到講《般若經》等等。裏頭講的東西亦不完全是佛講的，還有很多菩薩講，不只是佛講，《般若經》所記載的不只是記釋迦牟尼佛的，有記釋迦牟尼的弟子等等，甚至是梵天講的東西都有記的。即是很豐富，有很豐富的故事，裏頭有很多故事，這樣就全部包括，一共有六百卷。

其中第二分裏面，在第四百零二卷裏面就有一段文字與我們現在讀的《心經》、即是跟玄奘的《心經》很相似，但是《心經》不在裏面，請大家注意，《心經》不在《大般若經》裏面，不在裏面。玄奘另外譯過《心經》，玄奘先譯了《心經》，再譯《能斷金剛經》，然後到最後，臨死那幾年才譯這個《大般若經》。譯完《大般若經》沒多久，他就死亡了，因為花心力太多，六百卷，花最大的力量，即是整個生命投入去做這個事業。就會發現在第二分裏面有一些文字與《心經》差不多樣子，要引這段文字的目的，是要證明《心經》就在《般若經》的地方抽出來，如果不是抽出來就沒有那麼相似。看看，讀那段文字，他說：「舍利弗（子）！諸色空，彼非色；諸受、想、行、識、空，彼非受、想、行、識」。

先解釋了這兩句，「諸色空」，因為「色蘊」不是一種東西，是多，所以加一個眾數，所有的「色」不是實在的，所以「彼非色」，它不是永恆實在的物質，它是「緣生無自性」的物質。這裡這樣講就是用了龍樹的《中論》去解釋，因為「色」是「緣生無自性」，所以是「空」。所以「色蘊」本身不是有「自性」實在的「色蘊」來的，「受、想、行、識」也一樣，「受、想、行、識」不是實在有的，所以「受、想、行、識非受、想、行、識」。「受、想、行、識」即人不是人？他的意思不是這樣的解釋，第一個「受、想、行、識」是一般人所執的「受、想、行、識」。第二個「非受、想、行、識」就不是實在永恆不變的、有自性的「受、想、行、識」，不是的話就解不通了。不是解不通嗎？譬如白色不是白色，這樣沒得解的。他一定說「白色」這種東西不是實在的「白色」來的，不是「有自性」的白色，這樣就解得通。「色」是「空」，它不就是「彼非實自性色」；「受、想、行、識空」，彼非有實自

性的「受、想、行、識」。這裡與「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」一樣，這個是「照見五蘊皆空」，清楚過「照見五蘊皆空」的，「照見五蘊皆空」無解釋怎樣「照見」，它現在「照見」的原因是「色」本身是不實在，因為它不是有實自性的「色」，清楚很多。

因為它從十萬頌出來的，從十萬頌出，因為十萬頌長，篇幅多，可以解釋清楚一些。下面了，還有「何以故？」，那個理路還清晰過《心經》，為何說「色」不是「色」；「受、想、行、識」不是「受、想、行、識」呢？他就解釋了，他說，舍利子、或者舍利弗啊！他說「諸色空，彼非變礙相」；五蘊有五蘊的「相」，第一，「色蘊」有甚麼相呢？「色蘊」是要有質礙，這是它的特徵，「相」即是有特徵，那種事物的存在一定有存在這樣的特徵作用的，這樣「色蘊」的存在一定有妨礙，它存在於這個空間，另外事物就不能夠佔有同一空間，有這樣的特色。譬如這裡放了一支麥克風，你再放一枝筆下去是不可以的，這樣叫「變礙」。即是「色」有一種變，「變礙」即是「質礙」的另外一種譯，另外的翻譯。它能夠起變化；它能夠有妨礙其他事物佔同一空間的。這樣「受、想、行、識」的特性，「受」的一個特性是甚麼？就是一種「領納」的相，有領納作用，覺得快樂、覺得痛苦；覺得非快樂非痛苦，這樣叫做「受」。「色、受」，「想」是一種取像的特徵，是嗎？「行」是什麼？「行蘊」是甚麼？造作的特性。這樣最後第種五「識」呢？就是一種了別的特性，是嗎？覺的特性。

這樣這裡就論證了，何解說「色蘊」不是實的「色蘊」呢？因為所有其他諸色，我們以為有變礙相，這種變礙相是「緣生無自性」的、不實在。不實在，譬如好似冰，冰就是變礙相，冰都有質礙，我放塊冰在這裡就不能夠放第二種東西；但是冰加熱就變成水；水再加熱就變做氣體，那種變礙相改變了，哪有實的變礙相，是嗎？所以物質現象，你說有實的變礙相是它的特徵，但是這種實的變礙相不是永恆不變的存在，是依緣這種變礙相就改變。「受蘊」一樣，剛才講「受蘊」的特徵是甚麼？就有領納，是否一定有這樣的領納？不是一樣的，譬如一隻手放在熱水裏面，一隻手放在冰水裏面，（稍後）兩手同時放溫水裏面，（之前）放在冰水的手覺得熱一些，

（放在冰水……）各不相同，哪有實在「受蘊」呢？「受蘊」是緣生的，是嗎？當你飢渴了兩三日，我給你少少的食物，你會覺得好味道，是嗎？但是你日日食大餐的，給少少食物，你不會食，覺得無味道。同一種食物，為何你有時覺得有味道、有時覺得無味道？即是這樣「受」是甚麼？是無實在自性。就是同一道理，我們看這裡，這裡的點點點（……）

就是剛才講了，即是說「受蘊」那個「領納相」不是實在，「彼非領納相」，是嗎？「想蘊」，「想」有甚麼相？有一些取像相，「想蘊」取像相「非實在的取像之相」，（彼非取像相）是嗎？「行蘊」有相，有甚麼相？造作之相，行蘊的造作之相，不是實在行蘊造作之相，（彼非造作相）是嗎？乃至認知、了知，「諸識」，即是「眼、耳、鼻、舌、身、意」那六識，六識有種甚麼相？是了別之相，「了別之相」非實在的「了別之相」。「諸識空」，因為，為何我說它是「空」？因為它「彼非了別相」，它不是實具有了別之相，所以說「空」。清楚很多，比《心經》更加清楚，《心經》一句說話「照見五蘊皆空」就完，現在說為何會「空」？因為那個有「體」就一定有「用」，從「用」知道它無常，「體」亦都是無常了。「相」就用邊講，就「體」講「體」就很難講的；就「用」講「體」就容易講。顯然以「用」講「體」，我亦都這樣了解，我用這個方法去了解玄奘所譯的《心經》。其實這個解釋清楚過玄奘在講《心經》裏面的解釋。

這樣下面一樣我就省略了。即是這段說話，我們引伸它出來做甚麼？就說《心經》所講的東西，其實在十萬頌的《般若經》裏面，已經多處講過，《心經》不過在般若諸經裏面，取其精華，撮成二百六十個字，把般若思想很完整地、很簡潔地傳達出去讓讀者知道，就是這樣。這樣下面的文字，我不用再解釋了。另外，我剛才講玄奘法師亦都譯了《能斷金剛經》，《能斷金剛般若波羅蜜多經》，這個即是《金剛經》，不過他加多些形容詞叫做「能斷金剛」，加了「能斷」。另外，第三本就是我們所講的《般若波羅蜜多心經》，即是玄奘譯那個《般若經》，有三大部，由簡到繁，最繁就是《大般若經》。第二就是這個《能斷金剛經》（《能斷金剛般若波羅蜜多經》）；最簡就是《心經》了，所以後來，其實這個先譯的，第三《心經》先譯、

第二（《金剛經》）中間譯、最後才是《大般若經》。所以發現在唐……即是譯《大般若經》的時候，唐太宗已經死了，是唐高宗在世的時候譯出來的。當唐太宗還存在的時候，就玄奘譯《心經》時存在，所以發現我們現在寫，我上一次講了，寫《聖教序》的時候；寫《聖教序》的時候就根本將整本《心經》輯了下去，那你寫《聖教序》的時候就寫《心經》了。因為古人說寫經是一種福德，寫經是有無量福德的，其實是福來的，種福田的，有空你可以寫一下，有幾種好處：你可以練一下字，因為它所練字的是中國書聖的字，即是王羲之，用王羲之的字體輯成的，就在《聖教序》有這本經了。這樣《心經》是否這兩家譯本呢？

兩家是最大家，是鳩摩羅什譯本與玄奘譯本，我們講的就是這個譯本，就是玄奘譯本。就在唐代唐太宗的時候譯出來的。之後還有很多譯本，譬如敦煌的石室本，石室本的名字就叫做《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》。這樣有趣？因為本來字是從梵文翻譯為漢文，但是翻譯的時候，他一方面譯了意譯之外，連音譯都譯了，即是兩譯，他譯的這本是很有趣的，敦煌本是一行意譯，一行完全是音譯的，全部音譯，所以相對唐代的唐文的字與梵文的音相對地譯出來，這樣就很特別。如果你買羅時憲先生的、博益出版社那本《心經導讀》就有這本書，整本《心經》，這樣的《心經》，即是用音譯、意譯都齊的譯法，你可以看看。之外還有很多譯本，就這裡隨便舉幾種，譬如好似這個法成（唐～865）所譯的《般若波羅蜜多心經》，又宋代，這個宋不是劉宋，中國有幾種宋的，中國有一個劉宋，即是劉裕的宋（420—479），另外一個就是趙宋（960—1279），趙匡胤的宋。這個趙宋的施護（?～1017），這個密宗的法師就譯這本了，《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》。為何「聖佛母」？因為般若是甚麼？般若是諸佛之母，如果你想成佛，就要通般若，要了解般若，所以般若是成佛之母，所以加了「聖佛母」的《般若波羅蜜多經》。

這本經與前面有一些不同，前面一開始就講「觀自在菩薩」、「觀音菩薩」等等開始的，就無「如是我聞，一時佛在甚麼國」，無的，這本就有了，開始就說「如是我聞，一時佛在甚麼國，與大比丘」如何如何，幾多幾多人俱，即是普通經一樣，一定有「如是我聞」的。這個後出，你發現愈後出就愈詳細，這樣，我們推測這是他加

上去的，不是說這個施護加，是梵本都隨著時代變化，那個版本都變化。所以你現在發現的版本與鳩摩羅什的版本不相同，你不可以說鳩摩羅什譯錯，因為有很多版本，因為現在八個版本，漢文譯本都有八個，八個所依的梵文不一定是一樣的，多數不一樣。無理由這樣大膽，它有「如是我聞」都 cut 了，斬了首的，我想玄奘無這樣大膽將經斬一截、斬開首的，無可能的。還有不只是他，鳩摩羅什都無譯「如是我聞」，施護怎樣譯？一定將梵本加了下去，到了趙宋的時候，他又加下去。所以今人讀到，即是有些殘卷，發現了梵文本，就不要總說玄奘譯錯，這樣是很不公道，除非你找到玄奘他所依的梵本，〔而他所譯〕的是與它不同的，那你说他譯錯就可以，否則就不要這樣容易來到詆毀古人。接著我們就開始講正文了。

第三部份，甲三這裡。上面我們了解到，譯本在眾多的譯本當中，我們所講那個是玄奘譯本，正文的時候，我們就有科判給大家，看科判的時候，我們先看看結構。整本的《心經》，不外乎是甲、乙；甲一、甲二、甲三，但我在這裡寫乙一、乙二、乙三，就由於我當這個總標題叫甲三，你們那個乙一就其實是甲一來的，是否甲一來的？你的講義，即是第一版，即是第一次；前一個禮拜，初初來的時候那個，無錯，即是這版；即是第一頁，那個講義叫做《心經科判》，叫《心經科判》。這個版用甲一、甲二、甲三，甲一那個科判就叫做「明能觀智」，甲二就「明所觀境」、甲三是「明所得果」。即是何解呢？即是《心經》裏頭分開三大段，第一段是講般若智，因為般若是照入去諸法實相，照入真如體，所以那個般若智本身是能觀的智，就講出能觀智的那種特徵、特色；那第二段就是明所觀「境」了，因為真如是「境」來的，或者不是叫真如，或者你是用中觀講，叫做「諸法實相」。

五蘊都是諸法實相來的；五蘊都是以真如為體的，這樣唯識家說五蘊以真如為體，那個中觀學派就說一切法的真實存在體叫做「諸法實相」。諸法實相是怎樣？這樣就講出「諸法實相」是怎樣的。「諸法實相」是什麼？是「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，乃至到「是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減」一大段，那大段就是「明所觀境」了。第三節是講有甚麼用？即是「般若波羅蜜多」究竟有甚麼用？「般若波羅蜜多」就可以使他們得到大涅槃與大菩提的，即是

「阿耨多羅三藐三菩提」。這一大段乃至最後讚嘆，要用那個偈頌去讚嘆都屬於甲三，「明所得果」。所以我說就是這個在《心經》裏面、在「境、行、果」裏面，是「明境」與「明果」，就欠缺了「行」，「行」我在上兩會就已經補足了，即是怎樣證成那個「般若波羅蜜多」呢？那個過程很簡單講了，那個「行」方面，就應該補回進去的。即是在未解經之前，預早補回。所以我們講《心經》的時候沒有講「行」，先講「境」；後講「果」，就沒有講「行」。

這樣「明能觀智」，即是這段了，即是你看回你的原文：「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」。這句就是「明能觀智」。那第一句「觀自在菩薩」就是入觀的人，即是能夠獲得這樣的能觀智的人，那個人的名稱叫做「觀自在菩薩」，幾時才得到智？「行深般若波羅蜜多時」，當你透過修行，他證得「般若波羅蜜多」，產生作用了，那時候的那種智是怎樣用、怎樣的特徵？它是能夠「照見五蘊皆空」的，能夠體驗到「色、受、想、行、識」都無實自性的；同時透過那個「般若波羅蜜多」修行，將來可以能夠「度一切苦厄」的，令我們能夠從此岸、一切痛苦的「此岸」過渡到清淨涅槃的「彼岸」的，這樣叫做「度一切苦厄」，這一節整節是講「明能觀智」。「能觀智」是般若智，講出「行深般若波羅蜜多」時的這種智，這樣智就是般若智。

接著我們解釋幾個詞彙，要了解。第一，「觀自在菩薩」，「觀自在菩薩」就是梵文那個譯名，叫做 Avalokiteśvara，這個就是觀自在菩薩。這樣觀自在菩薩這個名稱就有幾種譯法的，剛才我講鳩摩羅什就不是譯「觀自在菩薩」，譯做甚麼？「觀世音菩薩」，譯做「觀世音菩薩」，就不叫做「觀自在菩薩」。「觀自在菩薩」這個人都可能有兩種解法，一樣解法就是 proper noun，即是一個特殊的人物叫做觀自在菩薩，第二種解法就不是，common noun，即是普通的名詞，任何人修行到某一個境界都是觀自在菩薩，有兩種解釋。這兩種解釋，我們先看回第一種解釋。從《法華經》的〈觀世音普門品〉這一品裏面，這一品就講及到觀世音菩薩的。這裡的記載就是這樣，這品裏面這樣講，它說，受苦的眾生「一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其音聲，令（皆）得解脫」。先看看這裡，它就記載所有的眾生，當受苦的眾生，不要理會有

甚麼苦，逢著有苦的時候，那時候你想你的苦得到降伏、得到暫時的解脫，你可以「一心稱名」，「稱名」即是稱甚麼名？稱「觀世音菩薩」之名，即是你一心稱「觀世音菩薩」，即是你經常念「南無觀世音菩薩」，你經常念「南無觀世音菩薩、南無觀世音菩薩、南無觀世音菩薩」這樣，你經常念的時候，「觀自在菩薩」即是觀世音菩薩，這個修行者他可以即時聽見你所叫的聲音，即是念那個「觀世音菩薩」的聲音，就聞其音聲的時候，就能夠令你即時解脫痛苦。

有一本歷史書，佛教史的書叫做《慈恩三藏法師傳》，慧立（615～？）的，很出名，是記載玄奘法師生平的，在這本書裏面，就有一段講玄奘法師去印度取經，經過很多的困難，當他每一次困難的時候，他要解決時都會念《心經》，問題就自然解決。這本書是這樣講，你看電視劇集都是，念《心經》，可能他根據那個《慈恩三藏法師傳》講，這個就跟那個《法華經》所講的不是一樣。念「觀自在菩薩」，即是觀世音菩薩的名號，這樣觀世音菩薩就聞其音聲，就可以替你解脫。解脫就不是永恆解脫，到彼岸；是暫時不需要這樣痛苦了，解決問題的意思。所以讀「解脫」這個字的時候就小心一點，不是說整個生命解脫，是那種困厄能夠解脫的意思。

又說，「欲有所求，亦得令得」，如果你有些甚麼你想得到的，你可以念觀世音菩薩的名。所以中國人很著名就是送子觀音，你希望得生兒子能夠傳宗接代，你就念觀音，觀音就使你將來生一個兒子來到傳宗接代。你想得到什麼，如果你想中馬票就不可以了！如果你想得到六合彩，當然不可以了。這些事情不是正確的東西，如果你需要的，真是需要的，他就能夠令到你獲得了。又能夠示現佛的身、能夠示現比丘的身、能夠示現優婆塞（upāsaka）的身、能夠示現天的身，還是示現夜魔的身等等，來到攝化眾生。所以觀世音菩薩究竟是男身還是女身呢？不知道，如果你以比丘身得道者，這樣觀世音菩薩就在現前現比丘身，如果你是比丘尼身得道，那你現前就是現比丘尼的樣子給你見到。如果你是優婆塞，即是什麼？居士，即是男居士，你將來得道的時候，你是男居士。觀自在菩薩就在你面前現那個男居士身。如果你是女居士身得道，觀世音菩薩就你面前現這個觀世音的女身、這個女居士身。如果你是天，「天」就是生在天上的眾生，如果你是生在天上眾生得道，那這個觀自在菩薩現

甚麼？現天相身。如果你以夜魔身，天龍八部，天龍八部之一，如果你以天龍八部之身得道，這樣觀自在菩薩現甚麼？現天龍八部身去普度你。這是一種解，這種解就是一個人來的，那個就是很高修行的人叫做觀世音菩薩或者觀自在菩薩。根據梵、西藏本裏面就說這個《心經》就是觀世音菩薩講的，就是佛加持觀世音菩薩，這樣就講一套道理，這樣就是後人記錄起來，就變了現在我們的《心經》了。這樣第二種解釋法就是這樣，這個觀自在菩薩就不是一個 proper noun，即不是一個特殊人物，不是專有名詞，是普通名詞。

任何根據《成唯識論》所講，它說能夠自在那種變現身、變現土，因為他能夠自在地，那種般若的根本智和後得智同時現行，所以叫做「觀自在菩薩」。任何人都可以，因為在第八地以前，我們想後得智與根本智同時出現是很吃力的。初時，即是我們初時證真如的時候先有般若根本智，即是無相根本智顯現，當無相根本智沉沒了，即是有相後得智再回憶根本智的活動是怎樣，所以就是離開的，即是先有根本智，後有後得智。然後到了六地、七地菩薩的時候，即是五地之後到六地，得到這個「般若波羅蜜多」圓滿了，六地是一個很重要的修行的階位，那時候就很吃力都可以了，即是那個根本智、後得智可以同時現行，即是甚麼叫做「同時現行」？即是同時在證真如了。但是同時可以說法，這樣厲害了，佛都可以。一方面在證真如，在定中，常在定中證真如的。般若智、根本般若智常時現行，但一樣可以思考、一樣可以思維、一樣可以度生的，不過很吃力。

這樣到了第七地都好一點了，但是都要加功修行才可以，都是不自在的。到第八地就自在了，就不需要吃力的，同時後得智起，同時有根本智。根本智恆常現起、現行，在第七地都可以恆常現行，第七地是「遠行地」，第七地叫做「遠行地」，是可以恆常遠行的，但是要吃力的，第八地就不用吃力的，這樣就是觀自在菩薩的意義，就是很自然地、不需要加功修行、吃力地使後得智與根本智常時現行、一起現行，所以叫做「觀自在菩薩」。這樣任何人到這個境界，他都是觀自在菩薩，是嗎？即是你都可以是觀自在菩薩，你修到第七、第八地，修行到第八地了。這樣「觀自在菩薩」了。這樣「觀自在菩薩」就有兩個名詞大家都了解了。接著下面第二句了，「行

深般若波羅蜜多時」的時候，即是「般若波羅蜜多」，般若智起了，般若智這樣智可以使到從此岸到彼岸的，所以這樣智的名稱叫做「般若波羅蜜多」。透過般若智，使到眾生可以由此岸到彼岸。那我們以前講過甚麼叫「波羅蜜多」。「波羅蜜多」叫做 pāramitā，pāra 這個字 pāra 就是圓滿的意思，即是過渡到圓滿，即是過渡那裡，mitā 就是彼岸，即是圓滿地由這個此岸到達彼岸了，這樣叫做「波羅蜜多」。

般若就是智慧，這種智慧就是無漏的、純善的智慧，這個就叫做般若智了。有兩種的，剛才講，一般來講，就是那種無分別的般若智，第二方面是有分別的、有概念的，叫後得智，都叫做般若智。這種智是怎樣現行的？我們要詳細了解就要了解修行過程。第一個過程，一個人的修行我們分開了五種階段，第一樣階段叫做「資糧位」，即是我們現在讀佛經、學佛法，守戒，守戒就希望得到「福德資糧」，讀佛經嘗試做止觀，這個是甚麼？這個是智慧資糧。這些就是我們現在的一般人了。到成功了，得到「福德資糧」、「智慧資糧」，進入一個修行階段就叫做「加行位」，「加行」即是加功修行，將來快要見到真如，快要證真如，這個就叫做「加行位」。加行位我們就分開四個階段，叫做「煖、頂、忍、世第一法」，「煖」的時候就觀，入加功修行觀想那個境，就是所取境是「空」的，「頂」，這個，「煖、頂」，到「頂」位，就是進一步觀所取境空。到「忍」就轉為觀能取的心識都是「空」的。到「世第一法」，就是能取的心識與所取的境一起空，這個就很難做到，能取、所取當下即空，我們稱它做「加行位」，叫做「能取、所取二取雙印」這個境界，這個境界過了，你就證真如，證真如的名就叫做「見道位」，證真如。見道位就是先破了後天分別的我執以及破後天分別的法執，破了。俱生的先天我執與俱生的先天法執暫時將它壓伏了，那時候你就能夠證真如了，那時候就證真如了。

那時候你就先起般若智，根本智起了證真如體，證完之後再起一個後得智，就是顯現；即是般若後得智再回憶剛才你怎樣證真如，這樣這個過程就叫做「見道位」。即是第二、第三個位，見道位。「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」就不是這兩個位，亦都不是在那個資糧位，更加不是的，亦都不是加行位，亦都不是在見道位。因為它們是淺的般若智，不是深的般若智。深般若智是甚麼？是見了道之後分十地的

修行，修道位。修道位就是修道「六波羅蜜多」，修道「六波羅蜜多」的時候，到了第八地的時候，就前面將俱生我執和俱生法執慢慢這樣降伏和銷毀，銷毀到微小的未銷毀，留著它。那些粗的完全銷毀，那種的時候，在這個境界的時候，這個根本智可以經常現行的，同時後得智與根本智同時都現行的，那我剛才講了這個位就是第八地位，第八地那個位即是現在所講那個「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」。就是那個修道位當中的第八位、第八地，這樣再過就是第九地、第十地，這樣就未到第九地，未到第十地。但是如果第九、第十地的般若智，都是「深波羅蜜多」，即是由八地、九地、十地乃至成佛都是甚深的般若智現行，就不是粗淺的，粗淺的般若智就不可以恆時在定中的。亦都不可以那個根本智、後得智同時不停息那樣現行，不可以的，要第八地才可以。

所以「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，即是修行者修行的時候在第八地修行，為第八地裏面所顯現的智慧，就不是在第八地前的修行來的。接著就到第十地金剛心起的時候，就將剛才所講一切微細的分別我執，不是！俱生我執和俱生法執，這是先天的與那些微劣的善種子、無漏的種子都完全銷毀，這樣所有功能都完備、圓滿的，就是佛的種子。最完善的、最圓滿的、無所增益的，那個時候到成佛了，成佛的位叫做「究竟位」。究竟位的時候，即是我們上一次所講的，就是大涅槃果、大菩提果，「大涅槃果」即是這個四聖諦當中的「滅諦」，即是「自性涅槃」了。大菩提果就是能夠有三身，「三身」即是表示有自性身、就有淨土了，「法性土」了，受用身，就有自受用、他受用身，住一個「自受用土」與「他受用土」，以及有「變化身」，即是我叫釋迦牟尼佛的身做「變化身」、有「變化土」。這個就是一個大菩提所顯現的具體的表現。之外，將我們的八識轉做四種的智慧，這裡我就不講了。這個大概的修行過程，我們要講的原因就是要知道「行深般若波羅蜜多時」並不需要到佛的境界，就是修加行，這個修習位當中的第八地裏面的境界，第八地、第九地、第十地都可以，第一先要做到第八地的境界。今晚就到這裡。有無問題要問呢？如果有，最多就是一個問題。如果無，我們今日到這裡結束了。下一個禮拜才見了。多謝各位！

-完-