

《 心 經 》

第五講



我們上一會已經開始講及到《心經》某一些的內容，《心經》看科判就分開有三大部份，甲一就是「明能觀之智」，即是般若，即是解釋甚麼叫般若智。甲二就是「明所觀境」，即是講真如、「諸法實相」是怎樣的？這樣甲三，甲三就是「明所得的果」。即是你透過般若智，修行「般若波羅蜜多」有甚麼效益？這樣我們在過去已經是處理了甲一，即是處理了「明能觀智」，這段即是「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。」這一段。

這樣上一次，上一個星期六，就開始涉及到，講及甲二，即是「明所觀的境」，這樣這裡是分開兩部份的，第一就是講「依四句辨空性」，即是依「色即是空」，不是！「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，那個「不異」，兩個「不異」、兩個「即是」，這樣的構成四句的結構。「色」就如是，「受、想、行、識」亦用這四句去探究那種用般若智能觀照「諸法實相」的時候，或者真如實性的時候所得的境界。這樣我們上一次就處理到乙一裏面的用四句辨「空性」，裏頭分開丙一、丙二，丙一就是以「色蘊」來到辨四句，這裡即是我們剛才所講，「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；」上個禮拜這四句當中就講了兩句，「色不異空，空不異色；」我們處理的辦法，就是分開兩種方法處理，一種辦法就是依中觀的講法，即是「色」這種活動，即是物質活動不離「緣生無自性」的狀態；反之，「緣生無自性」的狀態的構成並不是離開「色蘊」而存在，即是「空」，這個「空」即是「緣生無自性」；「緣生無自性」本身亦是「緣生無自性」，這樣即是「空」亦是「空」，這個就是依中觀的看法。

以唯識的「色即是空」的「空」字不是這樣解釋，因為「空」字就是兩重解釋，一層就是「空」了「遍計所執」，跟著就顯出那種「圓成實性」。這樣依羅時憲先生的解釋，就是將「空」字強調了「圓成實自性」，即是真如。「色不異空」即是說，「色」這個「用」是不離空的「體」；反之空的「體」亦都不離色的「用」。這樣即

是「體不離用，用不離體」那樣解。我們今日繼續看這個丙一，即是依「色蘊」來到辨四句這個內容，再看後面那兩句，就是「色不異空」，不是！「色即是空，空即是色」，即是丙一裏頭的第四節。「色即是空，空即是色」，「色」與「空」已經解釋過，無問題，問題是那個「即」字是何解？這個「即」的意義就是解「當體不離」的意思，即是相依，相依即是「色蘊」這個物質活動本身是當體不離開那個「空」的本質。調轉「空」這個本質，亦都不能夠當體不離或者相依那個「色蘊」而有，這個字面初步的解釋，這個就不理會它，因為我無界定「色」是甚麼、無界定「空」是甚麼，不理會它是中觀的解釋，或者是不理會那個唯識家，都是這樣解釋的，「色」當體是不離「空」，「空」當體是不離「色」，甚麼叫「當體不離」？即是相依的意思，相依，前面就用「不異」，是用遮詮法，用消極的方法，是破的，這裡就是用表詮法，是肯定的，不需要破，是建立的。

所以「色蘊」是不離「空」而存在，「空」亦不離「色蘊」，「空」是相依這個「色蘊」，依「色蘊」而存在；「色蘊」依「空」而存在；「空」就依「色蘊」而存在，這樣就用表詮方法。即是四句是各有各作用，頭兩句用遮詮、消極的方法表達。這兩句用表詮方法，用積極表達方法表示出來。於是，我們就接著就區分中觀解與唯識解的差異。中觀這樣解釋，我們知道「色蘊」就是物質現象，唯識亦都一樣解法，「空」有些不同了，「空」在中觀解釋裏面，它只是解釋「緣生無自性」、「緣生性空」的狀態，就是這個「空」，「緣生無自性」即是「性空」了，「緣生無自性」的狀態，即是「色蘊」當體是不離「緣生無自性」的狀態，即是「色蘊」的存在是依「緣生無自性」的狀態而出現，反之，「空即是色」，「空」就是那個緣生了；「緣生性空」的狀態亦當體不離開「色蘊」而存在，因為離開「色蘊」的時候它無所依。這樣它不是獨立存在的，這種「緣生無自性」的狀態都是緣生的。

即是「空」亦是「空」，一定要依「色蘊」而存在。這樣的意思就有兩重意義了，有兩重意義，第一重意義就是「色蘊」固然是緣生，「緣生無性」都是緣生，所以別人說，為何「色即是空」已經夠了，為何又要調過來「空即是色」？「空即是色」，反映「空」本身那個「緣生無自性」狀態，這種狀態不是獨立存在，是依「色

蘊」而有。如果正確解釋，應該說「色即是空」就無問題了，「空即是色」應該解釋為「色蘊」當中，「緣生無自性」的狀態是依「色蘊」而有的，應該這樣講才對，即是完整來講。因為那個「空即是色」，你以為在「受蘊」那個「空」是否即是「色蘊」？不是的。所以這個「空」字應該是加一個修飾語，這個「空」字，即是這個「空」字，這個「空」字是指「色蘊」的「空」亦需要依「色蘊」而存在。

不過這是我們第一層的講法，即是邏輯上應該這樣講，「受蘊空」未必是依「色蘊」而存在，「想、行、識」的「空」未必依「色蘊」而存在，應該在邏輯上講「色蘊」的「空」，即是「色蘊」的「緣生無自性」狀態是需要依「色蘊」而存在。不過這種「緣生無自性」的這種特性是遍一切處的，是普遍存在，所以不需要講「色蘊」的「空」，就講「空」即是「色蘊」都可以，原因就是「色蘊」的「空」與「受蘊」的「空」都是一樣，「受、想、行、識」所有的「空」都是無分別的。

所以在《心經》裏面就並無好似我剛才所講，說「色蘊」的「空」是不離「色蘊」；「色蘊」的「空」即是「色蘊」，並無這樣重覆。這個是第二層面的講法，是高一個層面的講法。這樣，《心經》裏面就有高一個層面的講法，在邏輯層面就「空即是色」就需要說，「色蘊」的「空」不異「色」，這樣才是對的。這裡的特點就是顯示出第一句「色即是空」的特點是顯示「色」無自性；第二句「空即是色」顯示「空」亦無自性。所以我們剛才就說「色蘊」是無自性，所以是幻有，所以幻有，非無、非無。「空」亦都無「自性」，它是非有，於是這兩句加起來就非空，非有、非無，是中道。「色」本身它是有色的「體」，但是這個「體」是幻有，「幻有」空的時候就緣生，這樣就「幻有」不離「無自性」，「無自性」不離「幻有」。

所以從其「幻有」講，它是非無，從其「空」講，是非有實自性，是非有，於是非有非無就變了是中道。所以中觀看它是「色即是空，空即是色」，已經是中道思想，已經是中道思想。這樣它含有一個這樣的意義，含有「中道」的意義，這個就從中觀的角度看它。我們再看看唯識又怎樣看，唯識解那個「色即是空」，那個「色」字是一樣解釋，是「色蘊」。「色蘊」即是物質現象，即是構成我們這個根身的物質

現象，這樣「空」就有少少不同，就不是用「緣生無自性」那種狀態來到看，是用甚麼看呢？是用空性，「空性」即是剛才所講首先空了、剔除了那個「遍計所執」，破除了「遍計所執」，即是破除了我執、法執，這樣所顯出的「圓成實」，即是我們認知那個宇宙存在，它如實地認知怎樣才得呢？先排除了我執，排除了法執，排除了一切「遍計所執」而顯出的「依他起」，它本身的體就是真如，就是「圓成實性」，所以那個「空」，這個「色不異空」的「空」就與剛才的不同解釋，中觀的解釋只是無自性，「緣生無自性」，這樣就叫「空」了，但是唯識不是，唯識講真如，直接空了「遍計」，因為唯識家解「空」是無的意思，無「遍計」，所以顯示出那個真如實性，這個就是空性了。

所以剛才那個「色即是空」，即是說「色」當體即是真如，「空即是色」，真如實性當體就是「色蘊」，應該這樣解釋。所以這裡就是一個比喻來的，比喻，「空」、「色」即是空性所顯出的現象，因為「色」是現象來的，那個空性是「體」，這個「用」是甚麼顯？「用」從「體」顯，「色蘊」是由空性的「體」所顯現的。反之「空性」本身，「空性」本身亦都是「色蘊」的實體來的，因為空性本身是「體」，是由「用」的實體，色是「用」來的，物質現象是「用」，所以是「體」不離「用」。於是「用」不離「體」，就是「色即是空」；「體」不離「用」，就是「空即是色」，是「體、用」關係，純粹是「體、用」關係。如果是將「色」看，這個就是「依他起性」，是嗎？你不執它就是。那個「空」就是「圓成實性」，即是「依他起性」的當體便是「圓成實性」，「圓成實性」當體便是「依他起性」。從「體」講，它叫「圓成實」，從那個「用」邊講，它叫「依他起」。

那個「識」，五蘊都是「用」來的。所以五蘊的「用」，世界上沒有一些「無體之用」，亦沒有「無用之體」。於是有雙即關係，「雙即」是相依，相依即是兩種事物，不是一個混合體來的。在羅先生講不是一個「湊合體」。那個「色」與「空」不是兩種東西將它炒雜碎炒在一堆，它本身是有「體、用」不離的關係、「體、用」相依的關係。這樣即是表示相依，「不異」就是表示「不離」那樣解。於是我們可以做一個比喻，比喻甚麼？我們說金戒指的「體」即是黃金，這樣金戒指這個是有形有

相，金戒指，因為金本身很難，它一定是取一個相的，那個金的時候一定要有形態，一是變成了戒指形態，一是變成了鏈墜的形態，一是變了金鏈形態；一是變了金獅子形態，它一定要取一種形態，如果一種金的物體不取形態的金你見過未？我就未見過。所以一講金戒指，它應該「體」即是黃金。金戒指的「體」即是黃金，這樣即是「色即是空」，那個「空」是解作「空性」，即是這個「用」，金戒指的「用」就是由黃金這個「體」所顯現。

這樣調轉，「空即是色」，就是現在金戒指裏的黃金，它的「用」即是金戒指，金戒指的黃金，離開金戒指不可以存在。不過這個黃金，就無描述是甚麼黃金，因為所有黃金一體，所以將金戒指、黃金，金戒指的，這三個字刪了，就說黃金即是金戒。即是我們見到金，我們不取金戒的形相的時候，因為般若智要照出去無形無相，你不取那個金戒指的那個戒指形相就這樣看黃金，金戒指當中的黃金，當下便是金戒指來的，這樣就「空即是色」。即是「體」不能夠離開「用」而存在。即是剛才我講，所有黃金都要取一個形相，是嗎？這個世界上的東西，譬如真如實體，真如的存在或是存在於我的身上，或是存在你的身上，或者是存在精神之上、又或者存在物質之上，不可能有一個「真如實體」不存在於任何事物之上的，不會的。

猶之乎黃金，它一定要取一個形態，因為黃金本身它是無形態，於是要構成形態來顯現，構成金戒指的形態，構成其他不同事物的形態。這兩句就是比喻「空即是色」與「色即是空」。又調轉回應前面，即是「色不異空，空不異色」，又可以用兩句說話，譬如我們說，離開金戒指，用那個「離」字，上面有一個表詮方法，這個用遮詮方法，下面兩句用一個遮詮的、否定的方法，離開金戒指並無黃金；離開金戒指就無黃金，這樣即是黃金不異金戒指，黃金不異金戒指是「空不異色」，是嗎？金戒指是指物質現象，黃金是「體」，金戒指是「用」，於是即是「空不異色」。

反之，離開黃金亦都無金戒指，離開黃金的「體」，就無金戒指的「用」，這樣即是「色不異空」，即是色蘊「不異」那個空性，因為「無離」即是「不異」，無離即是不離了，不離即是不異了。即是說，「色蘊不異空性」，第三句就是「空性不異

色蘊」了。下面那兩句等於我們上面所講的，「色不異空」與「空不異色」。第一、第二句即是我們現在所討論的，就是「色即是空，空即是色」，是純粹站在「體、用」來講，唯識家純粹站在「體、用」來講。所以《心經》用唯識去解釋與用中觀解釋有些不同，那個不相同的點最主要就是「空」的定義不相同，中觀肯定「空」這個詞彙就是緣生無性的，「緣生無自性」的狀態就叫做「空」了。

我們上面將四句講完，做一個小結，小結就是上面整個四句的時候，我依中觀來到講，它表達的含意是表示甚麼？就表示假名是不異緣起的，這個等於甚麼？等於「色不異空」，「色」即假名而已，世界上無一種叫做「色蘊」的，因為這個「色蘊」是概念而已，是一切物質現象之上假立這個「色蘊」，哪有實的「色蘊」？「色蘊」就是假名，是釋迦佛和一切諸佛為了度生而設立的名言。「色蘊」是名言的假設，「色蘊」是名言假設的時候，它的本質是無自性的、緣生的，所以即是假名是不離緣生，是嗎？調轉了，「空不異色」，「空」就等於緣起了，或者緣生了；「色」就等於假名，這樣調轉，於是緣生或者緣起亦不異假名。第三句就是「色即是空」，「色」就是剛才講，假名的「體」、當體是與緣起相依，即是我們叫做假名即是緣起了，假名是依緣起而存有。調轉，緣起即是這個是「空即是色」，即是緣起是依假名而有，這樣空宗就是用這個概念了，假名緣起，假名包括一切的那個「色、受、想、行、識蘊」，全部都是假名。

於是它表達的意義就是五蘊裏面，假名是不離緣起，緣起不離假名，假名即是緣起，緣起即是假名。「即」是不離，不是等號，不是等於，它是表示兩種東西是相倚待而不是等於。譬如我們說馬不等於白馬，但是白馬不異於馬，白馬不異於馬，是嗎？白馬，不異來到解，不離開馬，白馬不離開馬，它不是等於（馬），請大家注意，這幾個概念要分清楚，「不離」的概念、「相依」的概念、「等於」的概念是不同的。唯識家與中觀解釋，都不可以將那個假名解作等於緣起，「色」是等於「空」，不是這樣解釋，它不是用「等於」，是指「不相離」或者「相依」這兩個概念，「不異」就是「不離」的意思，「即是」就是「當體相依」，就叫做「即是」。這是中觀將剛才那四句的總結。唯識家又怎樣總結這四句？唯識家是這樣總結，那

個「空」字就解作真如，是嗎？因為空性、「圓成實性」，三個概念是一樣的，「空性」就等於「圓成實性」；「圓成實性」就等於「真如」，這樣它是同解的。於是「色不異空」就解「色蘊」不離「真如」而存在。何解？因為「色蘊」是「用」來的，「真如」是「體」，於是就「體」不離「用」；反之，「真如」亦都不離「色蘊」，於是就「空不異色」了，那個「空」是空性，這個真如是不能夠離開這個「體」，不能夠離開那個色蘊的「用」而存在。

這樣不相同的只是一種，那個「色」、那個「空」的詞語的意義不同。至於「色即是空」，就是說「色蘊當體即是真如」；反之，「空即是色」，即是說「真如當體即是色蘊」。這樣四句總括是用一個「體、用」來講的，「體、用」講，以真如做「體」，而色蘊是「用」，「體、用」講，我們亦可以用禪宗的講法，禪宗一樣可以的，所以這套《心經》任何宗派都應該識，都可以解得通它的，我們用禪宗將「色蘊」，我們用回「色蘊」，那個「空」是解佛性；本源佛性，為何？因為本源佛性，我們解這個「本源佛性」這個概念就是如來藏，如來藏，那個不空的如來藏就是真如了，如來藏的最後實在是真如。所以禪宗所講的「空性」即是真如來的，不過這種真如是兼「體、用」的，如來藏是兼「體、用」的。

如來藏與真如有一點不相同，講真如就只是講「用」那邊，講如來藏一定要「用」中有「體」，「體」中有「用」講，所以「空性」我們解作真如是無問題，「空性」等於佛性亦都無問題。佛性等於禪宗所講「自性」，禪宗的「自性」不是空宗所講的「自性」，禪宗的「自性」即是真如，即是如來藏來的，即是如來藏是「體用」兼該。於是我們將那個「色不異空」，解作「色」是不離開佛性，物質現象是不離佛性，所以你見中國那些講佛學的時候，〔就說〕山河大地都是佛來的，山河大地都是佛是怎樣？即是無情都可以成佛，山河大地是無情的，我們是有情，它無情，它無情識的。無情識都可以是佛來的，因為它的「體」就是真如，佛的「體」亦都是真如。這樣「空即是色」，即是佛性不離開那個「色蘊」而存在；「色即是空」，「色蘊」即是佛性，「空即是色」，佛性即是「色蘊」，一樣通的，不過是將一個概念就改了它，將「空」字解作佛性，因為佛性是有「空」的概念，是含有這個概念，

佛性是含有真如的意義，這個是從那個禪宗看。這樣我不從禪宗看，我又用華嚴宗看，可不可以呢？一樣可以，華嚴有「四法界」，即是「事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界」，四法界。

這樣「色即是空，空即是色」，或者「色不異空，空不異色」，其實是「理事無礙法界」，所以說「理事無礙」，「理」就是「空」，因為那個「理」字是解真理來的，真理是甚麼？真如實在、真如實性；那個「事」即是現象，這樣物質現象就是叫「色蘊」，物質現象與物質現象是不離開真如而存在，這樣叫做「色不異空」。如果我是礙的，兩種東西相礙，甚麼叫相礙？即是有你無我，有我無你就叫「相礙」。如果理與事相礙，如果那個色蘊與真如相礙，即是在「色蘊」上無真如才對，在真如之上無色蘊，因為兩相矛盾、相違的、相礙。不礙是不相矛盾，統攝，「不礙」即是統攝。至於真如實性之上是與色蘊的物質現象不相礙、不相矛盾，可以相攝；反之，物質現象那種「事」是與真如實性的「理」不相礙、不相矛盾，可以統攝。

所以說「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」。等於四法界當中，一法界，那種法界叫做「理事無礙法界」，即是用四個字，「理事無礙」就夠了。這兩種是中國的佛教，前面我們所講的兩項，即是中觀思想和唯識思想是印度佛教，講法是不相同，但是精神是一致的。我們講了開首，我們看看科判，丙一，是解「依四句辨空性」。裏面分開丙一、丙二，丙一就是以「色蘊」來辨四句，即是剛才講的「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，是純粹就「色蘊」講，還有「受、想、行、識亦復如是」這句說話，這樣還有四蘊，還有餘蘊，所以這個丙二就是依這個「餘蘊」，「類餘蘊皆有四句」，「類」即是用類比來看，即是類比甚麼？類比「色蘊」，比況如「色蘊」，即是依「色蘊」的道理，就是「類」，為類、是為同類而知道其餘的「受、想、行、識」四蘊亦都是不離那四句。

這樣叫做「類餘蘊（來到）皆有」剛才那四句。這裡就等於「受、想、行、識亦復如是」。「受、想、行、識亦復如是」，這個句子很簡單，但是講起來很複雜的，因為它裏面是等於剛才我們所講的「色不異空」的四倍講法，因為它的每一蘊，每一

個「受蘊」的時候，可以依剛才那個「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」再講一次，乃至到什麼？「想蘊、行蘊」與第五個「識蘊」亦都可以再講一次，這樣應該是很複雜的。這裡「受、想、行、識」這幾種「蘊」，我們先看看，複習一下它的特性是怎樣。「五蘊」是構成我們生命體的這五個組成部份，第一，「色蘊」，「色蘊」以甚麼為「相」呢？以質礙為相，即是物質現象有一個對礙性；「受蘊」，就是領納相，其相就是領納；「想蘊」，就是取像的相；「行蘊」，就是造作的相，造作善惡業的相。

「識蘊」，最後第五類的「識蘊」是了別的相，離開了別並沒有諸識。這樣的時候，原來剛才這段說話在《般若經》裏面，《大般若經》有一段文字比「受、想、行、識亦復如是」更加清晰，所以我這裡就說，如果剛才那句「受、想、行、識，亦復如是」即是《大般若經·〈觀照品〉》的第二分；與觀「五蘊空」那裡文字一樣的，我們將它的文字打出來看看。前面那段文字，佛對舍利子講，他說：「諸色（是）空」的，「彼非色」，它不是有自性，它不是自性實在的「色」，它不是「實色」，「彼非色」的時候，「彼非（實在自性的）色」，這樣，「受、想、行、識（亦都是）空」的，亦都無自性，亦都是緣生無自性，所以「彼非（有實自性的）受、想、行、識」。「何以故？」佛提出一個疑問，這樣回答：「舍利子（啊）！諸色空，彼非變礙相」，一切物質現象是空的，它所具有的質礙相亦沒有實在的質礙相，實在的質礙相亦是空，實在的質礙相是它的「體」來的。

因為「色」以甚麼為「體」？「色」以質礙相為「體」，那麼這個「質礙相」本身不是實有的，乃至到「諸受（是）空」的，因為「受」不是一種受，有三受，所以是「諸」字，它無實自性的。它是緣生無實自性。「彼非領納相」，它不是實在的領納作用來的，它不是實在有自性的領納作用。但是「諸想（是）空」的，所有的「想蘊」是空的，何解？「彼非取像相」，那個「想蘊」並非有實自性的取像作用。佛又說，「諸行（是）空」，一切造業、造作是空的，因為「彼非造作相」，無實在的造作作用。乃至「諸識（是）空」的，因為「彼非了別相」，無實在自性的了別作用。「何以故」？為何（無）這樣多種東西無實在作用呢？下面才解。他說「舍利

子（啊）！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」。原來這四句解釋上面，清楚過《心經》，這段文字是《大般若經》所解釋較清楚。下面，是由於「色」與「空」本身是不離的緣故，不離即是「緣生無自性」，以及「色蘊」是緣生無自性的，所以「色蘊」那個對礙相亦是「緣生無自性」，乃至到「受蘊」是緣生無自性，所以「受蘊」當中的那個「領納相」是假法來的，亦是無實自性的。

乃至到「行蘊」、「行蘊」，那個「想蘊」，「想蘊」是無實自性的，為何？因為「想蘊」它那個取像作用是緣生無自性的，「行蘊」是緣生無自性、是空的，因為「行蘊」那個造作是無自性的活動，乃至認知的「識蘊」，「識蘊」是無自性的，因為領納的活動是無自性，這樣解釋的，解釋清楚它的。然後「受、想、行、識」這樣解釋了，這裡是第一個提出「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，後面「受、想、行、識，亦復如是」就不是這樣講的。他這樣講，他說，「受、想、行、識不異空，空不異受、想、行、識，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。」原來一句化做四句，很清楚的。「受、想、行、識，亦復如是」，「亦復如是」這四個字是等於四句說話，而這個（《心經》）是逐個講的，逐個講。這樣講都是方便講法的，不是最清晰的講法，最清晰講法，是怎樣清晰的講法？開做十六句了，四四一十六，這樣就很完整了，這樣完整了。

即是「色蘊」就用了四句了，受蘊一樣四句，是嗎？受蘊都有四句，應該二十句，應該「受不異空，空不異受，受即是空，空即是受」。不用我解了，你將剛才那些解法代入。這樣第二組，「想」了，就是「想不異空，空不異想，想即是空，空即是想」。第三組，「行」，「行不異空，空不異行，行即是空，空即是行」。第四組，亦都是「識不異空」，那個「識」不同那個「色」，「識不異空，空不異識，識即是空，空即是識」。變成是四四一十六，即是十六句。十六句，如果我們的譯文譯成這樣，很清晰、很明白，但是不利於記憶，利於記憶就簡單點：「受、想、行、識，亦復如是」，「亦復如是」就概括了十六句。即是《心經》是看出幾種情況，一種是《心經》不是真的獨立是一本經，是在其餘的經裏面撮出來，另外《心經》裏面的含義很廣，為了方便就寫成二百六十個字，其實可以開做很多文字都可以，只是

「受、想、行、識，亦復如是」就可以開做十六句，十六句，每一句是有四個字，你乘一下它，只是那段文字都過百字了，是嗎？因為是最簡潔的一句譯文，所以「受、想、行、識，亦復如是」，同一個玄奘譯，剛才譯的《大般若經》不是這樣譯的，這個就這樣譯的，這樣因不同的文體的需要，就有繁簡之別，這樣大家就可以有取捨了。其實剛才才是全部講了，即是講完了那四句，但是有一些其餘的內容還要講的，這樣整個五蘊空不空呢？ 剛才的「蘊」是逐一「蘊」講的，即是「色蘊」是空的，「受蘊」是空的、「想蘊」又空的等等，乃至第五組「識蘊」都空，這樣整個「五蘊」空不空呢？ 那個答案是一定空。為何？ 因為它組成部份每一「蘊」都空的，就聯合了「五蘊」一定空，所以第一句，就回應第一句了，第一句說「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，是甚麼？ 「照見五蘊皆空」，「五蘊」一齊看都「空」，「照見五蘊皆空」的時候，「五蘊」都空的時候有兩種看法，就每一蘊「空」，這是法執，破法執，如果整個「五蘊」是空的，是破我執。為何？因為 整個五蘊是構成「我體」，其實講般若的時候，不需要破「我」的，為何？ 因為在《阿含經》裏面，原始佛教一早就破了「我」，是嗎？因為講「般若」是超過講「阿含」的，超過「阿含」的，所以他們根本就懂得破「我」的，根本知道五蘊合在一起是「空」的，所以現在就是狗尾續貂再講少少，就說「五蘊都空」有什麼意義，這樣五蘊都「空」，這樣五蘊都「空」就可以這樣構成剛才那四句，變成有第五組而這樣的講法，就是「五蘊不異空」。

五蘊的「體」是緣生無自性，五蘊的緣生無自性是「不異」那個五蘊，是嗎？ 那個五蘊當體是不離緣生無自性，「緣生無自性」當體不離五蘊。這個就是空宗的解釋，空宗解釋。如果你用唯識解，五蘊這個「用」是不離真如實相的「體」；真如實相的「體」不離五蘊的「用」。五蘊的「用」，當體即是真如實相；真如實性當體即是五蘊，可以這樣看了。就五蘊這個講法就到這裡，下面由於時間所限，我就省略了一部份，因為下面你自己看就知道，我不想再花時間去講後面那些，因為那裡用中觀講的時候，那個大意都是一樣，差不多。由於我們除了〔這些〕還有〔許多〕，擔心講不完，所以後面那部份的一些資料就暫時割愛了，無辦法。「不增不減」，六個特徵。即是「真如實相」或者我們說「諸法實性」，要描述它的話，可以用幾個「不」

字描述它，可以說它「不生」，不自生，不是有自性的「生」；不是有「自性滅」的，它又可以說，用那個原文：它不是污糟的、不是清淨的、不是有增加的、不是有減損的，這樣去描述它的特性。這欄、這項就叫做「依六義顯空相」。裏頭又分開丙一、丙二，丙一即是這欄，「依六義正顯空相」，剛才那個「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，這幾句說話。接著下面又可以有丙二的，丙二是「依空相顯六門」。這個部份我們先不處理。先處理這「依六義正顯空相」。

「依六義正顯空相」分兩部份，我們先講丙一，他說，「舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不滅，不增不減」。這樣我們分兩部分處理，分兩種學說處理。第一個依中觀，依中觀來解釋，解釋這個「舍利子，是諸法空相」的時候，「舍利子」不用解釋，已經講過。舍利子母親所生的兒子，就叫「舍利子」。「是諸法空相」要解釋了，那個「是」字不是是非的意思，是「此」，即是「這一個諸法空相」，「諸法空相」是甚麼？依中觀解釋，就是一切事物是「緣生無自性」的。這樣「緣生無自性」的「體」，「緣生無自性」的存在，就叫做「諸法實相」，「諸法實相」。諸法的真實存在是怎樣？是緣生的，是無自性的，一切法是緣生的，是無自性的。所以「諸法空相」即是「諸法實相」，因為「實」是指哪個「實」？「實」是無自性、緣生的意思。「空」是怎解？「空」亦是無自性的、緣生的意思，所以「諸法空相」就等於「諸法實相」了。

這樣即是一說「是諸法空相」，「空相」就等於「諸法實相」、等於一切「緣生無自性」的存在。用現在的講法就是，一切事物真實的存在是「緣生無自性」的存在。世界上無一些事物是「非緣生無自性」的存在，即是世界上無一種事物是有實自性的，所有事物都是無實自性。甚麼叫「有實自性」呢？「有實自性」即是那件事物是自己存在自己，是永恆那種存在、是不可分割的存在。我們這個世界上找不到這樣的事物，我們經驗界所找到的，是眾緣和合具足就生、存在，它是可以分割地存在，不是獨一無二地，unique的那種存在，所以「空」表示「緣生無自性」的狀態，「相」是「體」來的，這個「緣生無自性」狀態的「體」就是「諸法實相」，它如實地存在，所以「是諸法空相」即是「諸法實相」。這個不是靠猜的，是有一個論證得

來，是這樣解釋的，中觀是這樣看的。這個「諸法實相」有甚麼特徵？是否可以符合我們說「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」？是可以的，我們看看，在中觀裏面有很多品，其中一品叫〈觀法品〉，即是第十八品，其中有一段它說「諸法空相者」，即是一切「緣生無自性」的事物，我認知它的時候，這種事物是「心行言語斷」，這種事物是離開有分別的心、離開一切語言概念，「心行語斷」，即是有分別的心會斷，有分別心的活動，那個「行」即是活動，有分別心的活動要斷了它，語言概念要斷了它才能證入「諸法實相」，然後才能實際再了解諸法是緣生的，是無自性的。

一有分別、一有語言概念就不能夠百分之一百去掌握一切法是「緣生無自性」。「諸法實相」是「緣生無自性」，它是離開分別心而存在，離開語言概念而存在。還有，這種「諸法實相」本身是「無生」的，是無自性的「生」；「無滅」是無自性的「滅」，我要加「自性」，它的假生、假滅是有，甚麼是「假生」？眾緣和合它就出現，眾緣不和合它就隱藏，這樣叫「假生、假滅」，這樣就有。但是那個真正的「生」是有自性的生，是不需要待緣而自己生的；它是永恆地生的；它是獨一無二地生，這樣的「生」無。所以一定要加多一個詞語解釋，「不生不滅」是指那個有自性的生，但不存在的。有「自性的滅」是不存在，「寂滅如涅槃」，即是我們了解、認知這個「諸法實相」的時候，是一個寂靜的定中狀態，一切煩惱熄滅的狀態，好似在涅槃境界當中所認識的，涅槃所認知的境界就是「諸法實相」來的，那個「諸法實相」本身就是「緣生無自性」，我們一定要先了解這些性質。

如果不了解的時候，根本不可以講。接著論證在下面了，證論「不生不滅、不垢不淨、不增不減」，看看「緣生無自性」本身的事物，即是叫做「諸法實相」是不是「不生不滅、不垢不淨、不增不減」。我們可以用《中論》去論證，《中論》的第一品〈觀因緣品〉，就說，諸法是「不自生」的，又「不從他生」，又「不共生」，又「不無因生」。將「生」就分開了四大類：一類是自己生自己，這樣叫做「自生」；第二類就是另一些「自性」的存在而生這些東西的，叫做「他生」；〔第三種〕「共生」，即是「自性」加「他性」結合而生；第四種是「無因生」，無端、無緣無故自

己出現。這四個可能性我們經驗上都不接受的，不可能的，你未見過事物能自己生自己。「他生」，「他」這個字，他是有「自性」，這樣「他生」的「他」有自體，都是「自性」。他生、自生不存在，他生亦不存在，因為是同體。「共生」即是「他生」加上「自生」生，不可能，因為「自生」不能生；「他生」不能生，兩個都「不能生」的相加都是不能生，好似兩個零加起來都是兩個零。就如兩個盲眼的人，一個盲眼人看不到東西；兩個盲眼人加起來還是一樣看不到東西。這個就是印順法師（1906—2005）的例，我經常引印順法師，很清楚，「共生」是不能夠有。

「無因生」，我都未見過事物是無端出現的，如果真正無因可生就很弊，你修行就會落地獄的，你不用修行做壞事，你可能生天，你生天是無因的。落地獄都無端的，無因的。這樣何須做善事？你造盡惡事都無所謂了，是嗎？碰彩數而已。這樣佛教不承認「碰彩數」的東西。於是我論證了，大前提，他說，如果諸法是有「生」的話，或者是「自生」、或者是「他生」，或者「共生」、或者「無因生」，這是大前提，你可不可以離開「四生」之外，有第五生呢？如果有第五生，這個都是大前提，不成立。因為「自他」之外，「自、他、共、無因」，找不到第五種可能性。所以這個大前提是分析性命題，分析性地真，這個「真」兩種真，一樣是分析那種「真」，第二種是綜合那種「真」。綜合是靠經驗的，分析就不需要靠經驗，這個是分析地真。第一小前提，「諸法空性」、「諸法空相」，「空相」是不是自己生自己？是不是由其他事物生它？是不是自生與他生結合而生？是否無端而生？都不是的，是嗎？因為「諸法空相」，事物的存在是緣生的，緣生不可能是自生的，緣生無可能他生的，緣生無可能是自生加他生的。

講明緣生就不可能無端生的，所以「諸法空相」即是實體來的，宇宙的實際存在，「緣生無自性」的事物來的。一切「緣生無自性」的事物都不可能「自生」、都不可能是「他生」、都不可能是「共生」，都不可能「無因生」。這些是小前提。否定了後項即是否定前項，因為有「生」的時候，一是「自生」、一是「他生」、一是「共生」、一是「無因生」，現在「自生」不可得、「他生」不可得、「共生」不可得、「無因生」不可得，所以一切諸法空相都不能夠有「生」。嚴格的邏輯論證，即

是「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，用那個無分別智根本不需要這樣論證，不需要，因為他一證入去就知道是「空」；一證入就知道那個諸法實相是「不生」，即是他不需要概念的。但是要度生的時候，即是你告訴別人，我出了定，用那個有分別的後得智說法給別人聽，就要這樣論證讓別人知道。

因為我們要理性分析的，理性分析之後，我們知道它一定是「無生」，無一種事物能夠有自性的「生」，這樣就信解不二。因為「觀自在菩薩」可以同時起一個無漏的無分別智，但同時起一個有分別的智建立言說，可以理性地推論，告訴眾生聽是何解的。因為他才是「觀自在菩薩」，所以同時進行的，我們就不可以，因為我們的無漏智起不到，我們用有漏、有分別的智，他的有分別智都是無漏，我們的有分別智是有漏，但是我們托他的無漏的智去理解，理解為何「無生」。可以這樣理解，去論證、證明不可以「有生」、不可以有「自性生」。至於下面了，這個「滅」又如何？「淨」又如何？「垢」又如何？「增」又可以？「減」又如何？答案都是不可以存在。這就是第二個論證。

第二個論證就不是《中論》論證，是我用《中論》的形式再造一個這樣的論證講法。因為《中論》無講「不垢不淨，不增不減」，《中論》講那個甚麼？「不生不滅」、「不常不斷」、「不一不異」、「不來不出」。不同講法的，只有兩種相同，同一種就是「不生不滅」就同了，但是後面那六種是不同的。所以我們造一個論式，論式是怎樣？大前提：如果有「滅」、有「垢」、有「淨」、有「增」、有「減」，必須要先有「生」。是嗎？如果有自性的「滅」，「無生」怎樣呢？世界上會不會有「無生」的「滅」？不會的，一定要先有「生」，先存在了、存在後，它消失了，這樣才會滅。所以自性的「滅」一定建基在自性的「生」；有實自性的事物先存在，那種存在轉為不存在，這樣叫做「自性滅」。所以如果有生，如果有「滅」就需要有「生」。第二，有「垢」、有「淨」、有「增」、有「減」一樣，事物既「無生」，怎會有「垢」呢？怎會有「淨」呢？「淨」與「垢」都是先存在了，如果連存在都不存在，怎會有增長？怎可以說有減少？所以「增、減、垢、淨」要建基在「生」之上，而「滅」、有「垢」、有「淨」、有「增」、有「減」，必須要先有

生，是嗎？「生」已經破了，上面已經破了，龍樹（Nāgārjuna）菩薩破了，「生」不可得，現在諸法空相是「無生」，這個是以上面的結論做小前提，即是推出那個最後結論了，所以「諸法空相」是不會滅的；不會自性滅的；不會有自性的「垢」；不會有自性的「淨」；不會有自性的「增」的；不會有自性的「減」的。

這樣我們會問，「淨」都無？是的，乾淨都無的，亦都無善無惡的，你說有善、惡，是相對的，無絕對善、無絕對惡的，無實的自性的善，善、惡都是相對，善、惡都是緣生的，無絕對的善、無絕對的惡，全部破了。「一切諸法空相」是「不生不滅、不垢不淨、不增不減」。《中論》就有很清晰的論證。為何「諸法空相」是這樣有趣？「不生不滅、不垢不淨、不增不減」，不只是「諸法空相」是如此，一切法都是如此。一切法在中觀來看，都是「不生不滅、不垢不淨、不增不減」，不只是那個「諸法空相」，諸法空相既然是存在，所以它亦都符合這個規律。這樣就了解了中觀的看法。接著就由唯識去看。唯識亦有解釋「是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減」，先看「諸法空相」，「諸法空相」這四個字與中觀有些不同，在解釋上不同，「諸法空相」就等於「諸法空性」的意思，「相」與「性」是同體，「相」即是「性」，「性」即是「相」來的。

剛才我們講「受蘊」那個「相」是甚麼？就是領納，這樣「受蘊」的「相」即是「體」來的，「受蘊」是「體」，即是領納，離開領納就沒有「受」了，是嗎？那個「色、受」……「想蘊」的「體」就是取像，於是「想蘊」以取像為「相」，「取像」為「想蘊」的性，那個「體」即是取像作用來的。所以「相」與「性」是一樣的，「諸法實相」即是「諸法實性」。不過，你可以在「相」字再解釋，諸法的「空」就是諸法的空性，「空性」是特徵，你將那個「相」字解作特徵都可以，這裡就是用這樣方法。「諸法空性」，這個宇宙實體的特徵、表徵、狀態、性質是怎樣可以描寫出來。我們將「諸法空相」有兩個解釋，第一樣解釋是「諸法空相」解作「諸法空性」，「空性」裏頭的相狀的意思，「諸法空性」的真如，即是真如的相狀是怎樣的。於是開始講了，「諸法空相」是「不生不滅」的，怎樣「不生不滅」呢？這個存在有兩種，用唯識看，一種就是「依他起性」來的，「依他起性」就是我們用唯

識的概念，就叫「依他起性」，用現在西方哲學的概念就叫做現象界，現象界就是「依他起性」，現象界好似「五蘊、十二處、十八界」等等是有生有滅的，因為它是緣生的。至於那個「體」就是本體界的空性、真如實性了，真如實性是無生無滅的，於是「體」與「用」不相同，猶之乎金戒指，我將它熔了變成金鏈都可以，金鏈熔了它再變甚麼？金鏈墜一樣可以。但是你熔來熔去，金有無變到？無變到，這樣即是說，現象界是有生滅，本體界無生滅，這個道理是很明顯的。即是真如實性是不會生滅的，但是真如實性所顯現的「用」，因為它是緣生，「用」是緣的，不同緣就出現不同形態，你可以用模具打成金戒指，用金戒指的模具去打金塊就變成金戒指，你用金鏈墜的模打它就變了金鏈墜。是嗎？它會起變化，這樣就可以知道現象界有生滅、有分別，由無變有，由有可以返無。但是本體界是無生滅的，因為本體界超越一切語言概念，超越了相對，是絕對的；絕對的，是無形無相的，它一取相就一定變成現象界，即是猶之黃金一有相，它就變成金戒指或者變成金獅子，或者變成金鏈墜、或者金珠、金猴、金老鼠，是嗎？一定要變一種形態。

金本身本來就是無相，現象界是相對的，你說金鏈就不是非金鏈，是嗎？說是金鏈的時候就不是金戒指了，一定是相對。它是黃色就一定是非非黃色，它一定不是非黃色，它與非黃色是相違的，黃色就與非黃色相違。這樣現象界一定是相對的。這樣「本體界」不是相對的，是絕對的，現象界是可以用語言概念講的。但是「本體界」非語言概念所能理解境界，是無分別的。這樣那個「空性」是真如實性，是「體」還是「用」？是「體」，是本體界，那所以真如實性、那個空性不可說、不可說，不能夠說它是「生」、不能夠說做「滅」。不過用後得智姑且叫它做「不生不滅」了，你說都不可以，你在本體界那裡，你叫都不可以。你叫的時候已經落了名相，這樣是不可分別。姑且用後得智建立語言概念，說它是「不生不滅」，其實本來就不是不生不滅，姑且叫它做「不生不滅」。「空」這個意思就是我們所講的那個「是諸法空相，不生不滅」。

為何是「不垢不淨」呢？一樣了，分開兩個角度看，在現象界來看，現象界因為我們是相對，相對於是有「垢、淨、增、減」，污糟的東西我們叫做「垢」，除去

了那些塵埃，「淨」。小孩子初初出世，漸漸體重增加，年紀一大，他的體重減少，是嗎？甚至死亡。一切現象本身都有變化，其變化可以由染變做淨，由淨變做染，可以由增變做減，由減可以變做增，起變化，但是現象界，「本體界」無變化、現象界有變化，本體界是真如來的，真如，甚麼叫「真」？真是真實的，不是虛假，「如」就是如常，如常不起變化，這個「真」字不是我們那個虛構所得，是實證的，所以叫「真」。

那個「如」即是那個「真」它不是甚麼？不是「遍計所執」，是嗎？「如」，它是不起變化，即是非「依他起性」，這樣真如即是「圓成實性」了。它就不是，世界上存在事物三大類，一類是「遍計所執」，第二是「依他起」，第三是「圓成實」，真如既不是「遍計所執」，又不是「依他起性」，這樣就是「圓成實性」，真如就是「圓成實性」。真如由於它是真實而不起變化如常的，所以空性的真如實體既然是如常，又哪會有垢、淨的變化呢？哪裏有增、減變化呢？所以經文說「是諸法空相」這個真如實體，它的象徵、特徵就是「不垢不淨、不增不減」，從「體」那邊講。後面那部份不用解釋了，即是真如的特性，全部加起來，我們再用多一些，那個空性，實相空性，我們用六個「不」都可以，其實可以用千萬個「不」、無盡個「不」的，為何？因為它超越，超越就不是相對，世界上的事物全部都是相對的、有概念的，而真如實性是超越了相對，它是絕對而不起概念的，這樣是排除概念。

排除概念的時候，我可以說它除了剛才所講那個「不生不滅、不垢不淨、不增不減」之外，還可以說它不是常的、不是斷的、不是一的、不是異的、不是來的、不是出的、不是善的、不是惡的、不是苦的、不是樂的都可以。是嗎？無盡那樣多，是嗎？這六相是姑且取六個一般人執著的概念而講「六不」，如果列出所有相對的概念，由今日列一百年都列不盡，這個世界的事物無盡的，無盡怎能夠全部列出來呢？所以《心經》姑且取六個象徵，六個表徵，其實不止六個，是無限那樣多的。所以《心經》就用六來講，中觀是用甚麼？八來講，是嗎？各有各的講法而已，即是就不能夠因《心經》而排斥中觀，又不能夠因為中觀講那個八就排斥《心經》的六，這樣是不必要的。這點，我本來不想講，姑且都講多些，因為擔心你執著這個，擔心你

起執，一定是六！這樣就不對。這樣剛才那段文字亦都不是唯一《心經》才有，在《般若經》亦都有另一段文字與《心經》差不多，姑且讀出來。

在《大般若經》第二分〈觀照品〉有一段文字，它說「舍利子，是諸法空相，不生不滅，不染不淨」，改了一個字，「垢」即是染，染污，即是「垢」了，一樣的，即是污糟的東西、不好的東西，「淨」一樣，「不增不減」一樣，多些，「非過去，非未來、非現在」，有時態，多過它的，即是《心經》是從《般若經》抽出來的，第三個證明了。不只是〔這些〕，即是《心經》的每一節都可以在第二處找到出處。如果是這樣超越的時候，我們就知道我們可以超越很多東西，因為無為法，真如是無為法，即是「體」來的，「體」是超越存在，超越一些甚麼？用般若智照入去，第一超越了剛才講的那四相，「生、住、異、滅」，剛才只講了「生」與「滅」，「異」與「住」沒有講。

其實都可以說「是諸法空相」，「不生、不住、不異、不滅」都可以的，是嗎？應該這樣講，不過就方便，隨便講有為四法，因為它是無為法來的，無有為法的特徵。甚麼叫「有為法」？有為法就是以「生、住、異、滅」做特徵。無為法是非「生、住、異、滅」的，很嚴格去界定的，這個是所有佛教都是這樣講，如果那個教說無為法都有生、住、異、滅，這樣這個就不是佛教，這個魔來的，不是佛。第二，無為法的真如實性超越了四個之外，還超越了一切價值觀。為何？因為那個無為法真如是用般若無分別智證入的，證入是不起名相的，所以哪有價值觀呢？沒有價值的，所以亦都是超越了染、淨、苦、樂。即是說，「是諸法空相」，這個不染不淨、不苦不樂，你說樂是不對的，苦固然不對，樂亦然，因為是超越的。

還有一個真如實相是絕對的「體」，是超越運動，一切活動都無。運動是指甚麼？有增、有減、起變化、起運動；有來、有去、有來、有往。於是「是諸法空相」應該是「不增不減、不來不去」。再講，是超越時間的，「諸法空相」應該是無過去、無現在、無未來，當下證得。一有過去、現在、未來就是憶念所得，就是戲論；就不是實法。由於「諸法空相」是超越的緣故，所以它超越空間，於是無此、無

彼、無自、無他，不能夠說這個是「自性」、那個是「他性」；此法、彼法，這些概念全部超越。又「諸法空相」超越數量，你說「一、多」都不可以，所以不能夠說它是「一」，不能夠說「多」，這是分類，即是我們將相對的東西講出，相是相對的，價值是相對了。運動是相對的、時間是相對的、空間是相對的、數量是相對的。如果有其他範疇，現在列了六個範疇，可能不止六個範疇，好像康德（Immanuel Kant 1724—1804）那樣列出來都可以的，列二十四個範疇都可以的，這樣我就不再列了。如果你有興趣，自己列了它。

這樣就知道「諸法空相」是怎樣的。這一節我們就處理了「諸法空相」。這一門丙一就已經處理完了，跟著就是丙二，剛才丙一就說那個「諸法實相」或者「真如實體」，它的特徵就是「無自性空」的，不是！不是！無自性的「生」的；無自性的「滅」、無自性的「垢」、無自性的「淨」、無自性的「增」、無自性的「減」，以及無一切相對的法存在。這個道理你可以進一步去引例，於是有丙二，就是依這六種「不」，即是那個空相的六種特徵，就依空相的六種特徵，是遣除六門的法，即不具下面的六門法。哪六門呢？第一門，遣除五蘊，即是五蘊就是甚麼？「無色、聲、香、味、觸、法」，是嗎？即是這門就是遣那個五蘊，第二門遣「十二處」，就無，不是！「無受、想、行、識」，這樣遣「十二處」，「無色、聲、香、味、觸、法」。第三門是無十八界，就「無眼界，乃至無意識界」。

第四步就是遣那個緣生，「無無明，亦無無明斷（無明盡），乃至無老死，亦無老死盡」。這一節。遣這個四諦了，就「無苦、集、滅、道」；遣智斷，這樣就「無智亦無得，以無所得故」，這樣多段就「遣空相」，依空相來「遣六門」，為何「空相」裏面「無色、聲、香、味、觸、法」，又「無色、受、想、行、識」等等東西？下面就論證，首先就論證五蘊，遣除五蘊。丁一，就是遣五蘊，那個五蘊「是故空中無色，無受、想、行、識」，這個「空」字亦都是「諸法實相」那樣解，或者解了甚麼？「空性」，「空性」即是真如實性。我們就依兩種解釋，一是依中觀解釋，第二就依唯識解。中觀，我們引一段文字，就引〈觀法品〉，〈觀法品〉的時候，我們證入「諸法實相」的時候，那個境界是怎樣？是「自知」的，是「不隨他」；是「寂滅

無戲論」、「無異無分別，是則名實相」。（自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。）「諸法實相」是這樣解釋，「諸法實相」我證入的時候是只有自己知道的，當你入定，證入諸法實相，證真如的時候，別人不知道你的，你自己知道的。「不隨他」，不需要別人指導你，你自己來。

一邊用一句說話念，你念一首偈，隨他、隨了偈證不到了。即是你念咒，你就永遠都不可以證真如，因為那個咒是「他」來的，「他」來的！你證入去諸法實相的時候，是自知的，只是你自己知，是他人不知道的。佛經都不要讀的，你念著佛經都不可以的，佛經好似一隻船，由此岸撐到彼岸，但是你到彼岸上岸的時候，你還是踩那隻船就上不到岸，要離開那隻船才能上岸。這樣你要離言的，離開一些佛書、離開一些佛典、離開一切咒語，要無相的，自己知道的。你不能夠隨他人的言說去證，很精彩的，其實這裡講得很深入的。另外證「諸法實相」的時候，它是寂滅的，即是無煩惱相應。它就是無戲論，即一切穿鑿附會執著的理論都全部停息，包括語言概念都停息。所以語言概念一停息，所以無異，無異即是「諸法實相」、所有「諸法實相」都是一樣，無分別的。

你由「色蘊」所證的「諸法實相」與由「受蘊」所見的「諸法實相」，然後由「想、行、識」入的「諸法實相」一樣。由於一樣，我們剛才解釋「色不異空，空不異色」的時候，「空不異色」，「色蘊」的「空」是「不異色蘊」的時候是第一步解釋而已，由於「色」、「空」的本身是無分別的，這樣就不需要高一個層面講，就不需要說「色蘊的空是不離色蘊」，不需要，直接說「空即是色」就夠了。因為「空」是普遍存在的，「色蘊」的空與「受蘊」的空、「想蘊」的空是一樣的。不是「色蘊」的空與「受蘊」的空是分離的兩種東西，不是的。是同一個「體」來的，同一種東西，所以不需要用第二個境界、第二個層面講，不需要將它分開了，於是它是無異的。無分別，因為它無戲論，所以是無分別，無分別即是不起概念的，無概念可講，你說它「無生、無滅」都不對的。

所以剛才講「無生、無滅」，那是甚麼？是方便說法那種講的。當你在證「諸法

實相」時，你根本是無生無滅的。即是般若無分別智根本連這個「無生無滅」都無的，是要後得智建立講的，所以是無分別的。這樣事物是自知的，即是那種境界自知的，是不隨他、是寂滅的、是無戲論的、是無分別的、是無差異的，這樣的存在才是「諸法實相」。好了，於是這樣「空」我們看到，「空」這個字就等於「諸法實相」，「諸法實相」即是有簡單實相，先界定了甚麼叫「空」。為何以前用「緣生無自性」去解「空」，現在又用「諸法實相」解「空」？原因就是這樣，由「諸法實相」之得，就是由於「緣生無自性」而來，一切事物「緣生無自性」就是「諸法實相」。在中觀思想，你不需要入定，你都可以證入「諸法實相」，如果你是聖者，聖者常在定中，他可以舉手投足、觸目所見都是「諸法實相」來的。

所以無自性、緣生無自性的「體」就是諸法實相，不是另外超越「體」的。剛才講真如是超越，是唯識家講的，空宗不需要講超越的，當下就是，當下就是「諸法實相」。這樣，在另外一品(〈觀如來品〉)就又這樣講。它說如來有一恆常證得諸法實相，如來的「體」就是「諸法實相」，如來的「體」就好似唯識家說，如來以甚麼為法身？法身就是真如。所以如來的「體」，「空則不可說」，你不能夠說他是「空」的，「非空不可說」，你不能夠說如來法身的「諸法實相」是非空的，「共不共叵說」，那個「叵」字不可說，即是你不能夠說如來的「諸法實相」法身是「亦空亦非空」，「共不共叵說」，即你不能說如來法身是既不是「空」又不是「不空」的，亦都不可以這樣講的。這樣「但以假名說」，你可以用、剛才說「不可說」的時候，是用第一義諦證入的時候不可說。

但是你建立概念去分析，姑且講都可以，姑且講如來是「不生不滅」的，如來是如何、如何，是可以的。這個不是真實的，是方便地說法。好了，我們從兩個角度去看了，從勝義境來看，從勝義諦看以及從世俗諦看，世俗諦就可說，勝義諦不可說，是嗎？剛才用〈觀如來品〉的那個道理來到分析，我們看看那個「諸法實相」是怎樣證得的？是利用我們那個般若無分別智，才能夠證入諸法實相的。諸法實相的「體」就是緣生無自性自體，任何事物都是「緣生無自性體」，都是「諸法實相」。當你真正了解它的時候，就需要有修行，又需要有般若無分別智。這樣般若無分別智了解諸

法實相、證入諸法實相的時候，是無異的。剛才講了，是無分別的、是不可說的。好了，既然是無異、無別、不可說，怎能夠說它是「色蘊」呢？怎能夠說它是「受蘊」、怎能夠說它是「想蘊」、怎能夠說它是「行蘊」、怎能夠說它是「識蘊」？這些「色、受、想、行、識」五蘊都有分別的、有差異的。

「色蘊」不是「受蘊」；「受蘊」不是「想蘊」；「想蘊」不是「行蘊」；「行蘊」不是「識蘊」的。所以當你用般若智證入「諸法實相」是無分別、無異、無別的時候，就不能夠說它有「色、受、想、行、識」。所以就說：「是故空中無色，無受、想、行、識」。即是用般若智證入諸法實相的時候，即是諸法空相的時候，就不起「色」的概念；不起「受」的概念；不起「想」的概念；不起「行」的概念；亦不起「識」的概念，這樣叫做「空中無色，無受、想、行、識」。這個講法是用般若智證入諸法實相時候的境界。這個完全是用中觀解釋，即《中論》解釋。

但是世俗諦來講，如果為眾生講，你就要講說話，講說話都要說出來了，於是為了度眾生就要假名說，建立概念。用假名說一切緣生法，當它是性空的諸法實相的時候，它是無這些東西的，是無「色」的自性、無「受」的自性、無「想、行、識」的自性。這樣即是說，證入諸法實相的時候，是「人空」、「法空」。這樣「是故空中無色」，我們要用概念，要用後得智，即是用世俗諦解釋，就是這樣解釋：諸法實相本身是並沒有「色」的自性、並沒有「受」的自性、並沒有「想」的自性、並沒有「行」的自性、並沒有最後的「識」的自性。

因為這些都是執著來的，一有「自性」就是邪執。有「自性」就是戲論，你證入「諸法實相」是無戲論的，無戲論的時候，用語言講，所以諸法實相是離開「色、受、想、行、識」五蘊概念的。講出來，即是「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，本來證「五蘊皆空」是不能說，但是為了度生，姑且以假名說。即是好似下面這裡講，「但以假名說」。這樣的時候，就說「諸法實相」是「無色，無受、想、行、識」。這個解釋就是空宗解釋。唯識解釋就是有一些差異，不過今日時間到了，我們下個星期才用唯識解釋，這個「是故空中無色，無受、想、行、識」。差不多

的，都很簡單理解的。不是很大的差異。好了，再見！再見！

-完-